

教育部人文社会科学重点研究基地基金资助

公私观念与中国社会


刘泽华 张荣明 等著



主编 刘泽华
中国社会史研究丛书


第二辑

社会

 中国人民大学出版社

China

■ 策划编辑 潘宇 ■ 责任编辑 王海龙 ■ 装帧设计 艾莉 ■ 版式设计 楠竹文化 王坤杰



公私观念是中国传统思想的核心，“大公无私”、“立公灭私”为古人推崇，它深刻地影响了传统中国社会的经济、政治、文化诸方面。本书的各篇论文从不同的角度探讨了传统公私观的内涵及其与中国社会发展进程的内在关联。在探讨中，也试图解决传统公私观在理论和实践中面临的困境以及中国人的观念如何由传统走向现代的问题。

ISBN 7-300-04903-6



211 工程建设项目

ISBN 7-300-04903-6/C·217

定价：26.00 元

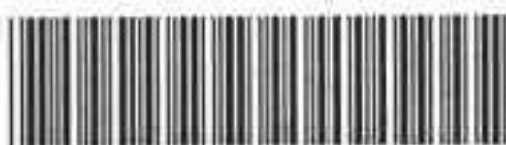
中国社会史研究丛书·第二辑·政治理念与中国社会 主编 刘泽华

B2-05
1

01112991


公私观念与中国社会

刘泽华 张荣明 等著



201112991

中国人民大学图书馆
2011.12.29

 中国人民大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

公私观念与中国社会/刘泽华等著.

北京: 中国人民大学出版社, 2003

(中国社会史研究丛书·第二辑·政治理念与中国社会/刘泽华主编)

ISBN 7-300-04903-6/C·217

I. 公…

II. 刘…

III. 社会学-历史-研究-中国

IV. C91-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 080035 号

教育部人文社会科学重点研究基地基金资助

中国社会史研究丛书·第二辑·政治理念与中国社会

主编 刘泽华

公私观念与中国社会

刘泽华 张荣明 等著

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242 (总编室)	010-62511239 (出版部)	
	010-62515351 (邮购部)	010-62514148 (门市部)	
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	北京东方圣雅印刷有限公司		
开 本	890×1240 毫米 1/32	版 次	2003 年 12 月第 1 版
印 张	13.25 插页 2	印 次	2003 年 12 月第 1 次印刷
字 数	330 000	定 价	26.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

总序

刘泽华

20世纪末，经专家评议和教育部核准，南开大学组建了“中国社会历史研究中心”，它是教育部在全国高校建立的百所“人文社会科学研究基地”之一。当时确定了两个重大研究课题，其中之一便是“政治理念与中国社会”。这套书就是这个课题的研究成果。在三年的时间里，参加课题的同仁们尽了最大的努力，所得的成果是否合格，还需要由读者来评判。

我在这个序中简单说四个问题。

一是提出思想与社会互动的初衷问题。

应该说，思想与社会互动不是一个新问题，无论哪种流派都会程度不同地给予关照。在20世纪50年代至70年代，阶级分析最为盛行，无论什么思想都要分析出它的阶级性及其社会意义。对这种做法大家后来有些倒胃口。随着改革开放与学术环境的变迁，学术风气有了很大变化，多数人向专门化发展，研究思想的只注重思想逻辑；研究社会的大抵限于问题的本身，与思想无大干系。有鉴于这种情况，我们提出要加强思想与社会互动的研究。我们提出“互动”有如下几层意思：其一是针对时下学界思想研究与社会研究不搭界的现象而提出的；其二在思想与社会的关系问题上，我们既要与社会决定思想有别，又要与思想决定社会有别，我们所强调的是，思想与社会是“鸡生蛋和蛋生鸡”的关系；三是强调思想与社会的汇通关系，在这里作为关键词的“思想”不宜视为一个独立的、自主的领域，思想关联着特定的语境（社会），同样，作为关键词的“社





会”也不是与思想分隔的，而是思想文化建构的结果。在南开大学举办的“思想与社会学术讨论会”上，庞朴先生有一段更凝练的概括，我引述于下：“照我的理解，就是不仅不能将思想与社会视同两截，不仅要二者互相关联，而且，更重要的，是将思想当作观念化了的社会、将社会当作物质化了的思想来看待，来研究，来说明。这样的研究，将既不属于社会史，也不属于思想史；既可视为思想史，也可视为社会史。准确地说，它是思想与社会互动的历史。具体点说，它将注意于社会的思想（观念）化和思想的社会（物质）化的形态、过程、现象、问题等等的研究。”

问题提出来了，在研究中我们也朝着这个方向做了努力。如果有人问，你们做得如何？我只能说：仅仅是开了个头。

二是选题的思路。

本套丛书的每本书各有自己的主题，但又都沿着“政治理念与中国社会”这个大思路展开自己的触角。大致说来我们是沿着以下的思路来设计选题的：1. 政治哲学问题；2. 政治思维方式与政治文化范式；3. 政治理念的社会化问题；4. 政治理念与政治制度；5. 人物的政治理念与行为。

每本书虽不是按题作答，但大体说来，各侧重一个问题来进行论述。

三是关于课题成员的组合问题。

从书名上看，一望可知，这套丛书每本之间并没有直接的关联，更谈不上有机的构成，而是一个拼盘。这个盘子就是“政治理念与中国社会”。如果为了某种完美，比如历史的系统性，在这个题目下可以写出一卷或多卷本通史，但这不是短期所能做到的，也不是我们能力所及的。对于我们普通人来说，做学问宜于“接着做”，不宜“跳着做”，因此我聘请人加盟，首先考虑的是他们前期在做什么，能否与课题联系起来“接着做”？因此加盟的作者，除了几位年轻的博士外，都是胸有成竹



之士。基于这种情况，我们采取了“散点”透视的手法，以发挥作者的专长。每本书之间尽管没有直接的关联，但都围绕政治理念与中国社会这个主题来展示自己的个性。

四是关于研究方法问题。

一定政治理念的形成是社会诸种因素综合作用的产物，当我们说综合的时候，决不排除社会阶级、阶层和特定身份的内容，但我们的意思也很清楚，它又不是一定社会阶级、阶层和特定身份的直接的对应物。比如说本丛书中有一本《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君-罪君”文化范式》，帝王观念就是社会诸种因素综合作用的产物。依照我们多年以前习惯的阶级分析方法，我们会毫不犹疑地说这是剥削阶级的意识与观念，毫无疑问，至今我们仍认为这种分析在一定程度上是有效的，有其不可颠破的合理性内核，但如果仅仅如此，显然把复杂的历史现象简单化了。帝王观念不仅仅是剥削阶级的产物，同时又是整个社会的产物，也就是说，社会各阶级、阶层、个人在主流上都认同帝王观念。正因为如此，所以在那个时代，政治斗争的归宿除了走向帝王体制，不可能有其他的出路。于是，我把上述观察问题的方法概括为“阶级-共同体分析法”。当我们用“阶级-共同体分析法”来看待各种政治理念时，我们既想打破习惯的阶级分析法的狭隘性和直线性，但又要保留它的合理性内核；我们既想吸取社会分析法，又想避免只谈社会不谈阶级的泛泛性。时下社会科学在研究方法上呈现多元状态，这自有其道理，但也有一个值得注意的问题，这就是淡化或抛开了合理的阶级分析。对此，人们的看法可能是很不一样的，但我认为，当务之急是创造性地、适度地运用阶级分析方法。参加丛书撰写的同仁们未必在理论上都同意我这个概括，但我这个概括是容纳诸位同仁的个性的。

我们期待着读者的批评和指正。

2003年6月于南开大学洗耳斋

缘起

2002年12月14日至15日，由南开大学中国社会史研究中心和湖南大学岳麓书院联合主办了“公私观念与中国社会学术研讨会”。会议在南开大学召开。来自全国各高等院校和科研院所的约50名学者参加了会议。本论文集就是此次会议学者提交论文的一部分。由于篇幅所限，还有些很好的论文未能收入，这是很遗憾的。

在中国，“大公无私”、“立公灭私”是非常流行的思想观念，深入人心数千载，直至今日而畅行不衰。然而，有个极怪的现象很值得思考，即一方面是冠冕堂皇的“大公无私”，另一方面是极其缺乏“公德”，这一点100年前我们的前辈曾有过大声的疾呼；一方面是在事实上私欲肆意泛滥，另一方面却极其缺乏对个人“隐私”的尊重。为什么会是这样？这是由什么造成的？

人类当今已经跨入21世纪，中国正在走向现代化，这其中很重要的是人的思想观念的现代化，而公私观念正处在人们思想观念的核心。在一定程度上可以说，不同的公私观是传统人与现代人的重要界标之一。20世纪，中国人不断地追求“德先生”（democracy）和“赛先生”（science）；21世纪，中国人在追求新的公共理性的同时，还需要请“朴先生”（privacy）站起来。在这种形势下，中国的学者们需要回答：传统的公私观到底包含哪些内容？为什么要提倡“大公无私”？现代私观念的内涵是什么？如何在观念上从传统走向现代？

学者们已经在思索着。本论文集就是这种思索的产物，本论文集集中的多数论文讨论的是历史问题，也有观照现实的，表

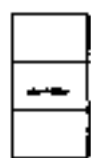


达的都是作者个人的观点。本次研讨会仅仅是一个开端，希望它能引起学界的关注，从而把这一研究推向深入。这是我们编辑本论文集的初衷。

编者

目 录

- 春秋战国的“立公灭私”观念与社会整合 刘泽华 (1)
- 儒法公私观简论 刘宝才 王长坤 (40)
- 春秋战国时期的社会转型与“公”、“私”
 观念的嬗变 陈春会 (55)
- 古文《尚书·周官》“以公灭私”辨析 刘 畅 (68)
- 孔墨公私观的不同走向 张晓芒 (92)
- 《晋书》中的“私”概念 张荣明 王文涛 (106)
- 唐宋时期敦煌的官人结社
 ——公私对立说时代的别样行为 孟宪实 (133)
- 崇公抑私：黄宗羲政治思想的主旨 张师伟 (151)
- 明清之际“私”的彰显及其社会史关联 王中江 (167)
- 清初诸儒整合公私观念的一种体认
 ——从礼说起 林存阳 (180)
- 清末知识分子对公德与私德的思考 陈永森 (203)
- 公私领域及私观念的近代演变
 ——以晚清上海为例 李长莉 (218)
- 胡适“公私观”评议 张晓唯 (244)
- 公私观念与人文启蒙 刘志琴 (254)
- “公”、“私”观念与中国历史的演进 陈先初 (266)
- 公天下、家天下与私天下 张分田 (279)





公与私是中国传统社会运行的基本支点	陆建猷 (311)
“公私观”三境界析论	葛 荃 张长虹 (329)
“崇公抑私”简论 ——对一项中国传统政治思维 方式的反思	刘中建 (351)
中国公私观念研究综述	刘 畅 (366)



春秋战国的“立公灭私” 观念与社会整合

刘泽华



公、私问题是中国历史过程全局性的问题之一。它关系着社会关系和结构的整合，关系着国家、君主，社会、个人之间关系的价值取向和行为准则，关系着社会意识形态的规范和社会道德与价值体系的核心等重大问题。由于它的重要，因此又关系着政治乃至国家的兴衰和命运。公、私观念的确定和“立公灭私”范式的形成基本是在先秦时期，因此本文以先秦为限。本文的主旨是要讨论“立公灭私”这一理念的形成及其与春秋战国社会整合的关系。

以往学者在论述先秦的伦理道德、政治思想、义利关系时，对公、私问题有所涉及，但专论甚少。至于公私与社会进程的关系问题，日本学者沟口雄三以及中国学者王中江与黄克武等对公私观念与明清社会关系的变化有开创性的研究，其他时期的几乎还没有



涉及。

本文只讨论先秦时期的公私观念与社会的关系。

一 战国时期“公”、“私”由人 指向社会观念的拓展

甲骨文中已有“公”字，其义仅指“先公”或地名。“私”字还未见。

西周时期的“公”的使用逐渐广泛，从人指而扩展到属于公的物指和事指，并开始发展为有政治公共性含义的抽象概念。

所谓人指，即人的身份和个人。公是高级爵名，五等爵之首就是“公”（天子是否爵名，有争论，这里不论）。同时又是最高的官阶，《易·小过》：“公弋取彼在穴。”王弼注：“公，臣之极也”。有些小官也冠以“公”，如“公路”、“公行”等，是为公侯服务的小官。“公”指个人则是以官爵称人，如周公、召公、鲁公等等，

物指是说属于“公”的各种事物，这类的名称颇杂，如“公族”、“公邑”、“公田”、“公廷”、“公堂”、“公所”、“公甸”等等。

事指是指与“公”相关的事情、行为、社会关系等。如“公事”，《诗·召南·小星》：“肃肃宵征，夙夜在公。”此处的“公”字即指“公事”。《诗·召南·羔羊》：“退食自公，委蛇委蛇。”此处的“公”指朝廷、国家，细究，也还有公侯的含义。

“私”在西周是一个表示身份、所有与个人情性的概念。

作为身份，指与“公”相对的人，可以是贵族，如卿大夫，大凡说到“私家”，即指这些人；也可以是底层的一般人，如私属、仆役。《诗·大东》说：“私人之子，百僚是试。”《诗·嵩



高》：“王命傅御，迁其私人。”毛注：“私人，私家人也。”孔颖达疏：卿大夫“称其家臣为私人”。

“私”的另一含义是“属于己”之谓。《诗·大田》：“雨我公田，遂及我私。”这里的“私”指“私田”。《诗·七月》：“言私其豷，献豸于公”。《周礼·夏官·大司马》载打猎收获的分配：“大兽公之，小兽私之”。此处的“公”、“私”都是名词作动词用，即“公有”、“私有”。

私又指私情、私恩。《诗·小雅·楚茨》：“诸父兄弟，备言燕私。”毛注：“燕而尽其私恩。”

西周时期的公、私基本是社会身份为主，大体在具象范围内，到春秋战国时期“公”、“私”的含义像连续乘方一样大扩张。先说“公”。

就人的社会身份而言，“公”已从西周时期贵族的专称普及于社会。上层的诸侯贵族可泛称“公”、“王公”、“公侯”、“公卿”、“公大夫”等。中下级官僚的官名与爵位带“公”字的也颇多，如“县公”、“公吏”、“公乘”、“公士”等；国家的编户民称为“公民”、“公徒”等；一般家庭的家长可称之为“家公”，妻子称丈夫为“公”，子称父为“公”，人与人之间的敬称可称之为“公”。

在社会事物上与“公”相连的词汇遍及各个方面。大致说来又可分为三种情况：一是与公侯主体相关的事物，如“公家”、“公室”、“公门”、“公官”、“公所”、“公馆”、“公国”、“公财”、“公邑”、“公社”、“公席”等；二是与公侯有关联的国家、朝廷事物，如“公法”、“公举”、“公事”、“公仓”、“公货”、“公马”、“公币”、“公钱”等；三是社会公共事物，如“公壤”、“公作”、“公器”等等。

这个时期最有新义的是由“公”字为核心组成的一系列社会价值和道德概念，诸如“至公”、“奉公”、“为公”、“徇公”、“用公”、“贵公”、“公道”、“公正”、“公直”、“公平”、“公心”、



“公识”、“公理”、“公义”、“公信”、“公审”、“公察”、“公议”、“公是”、“公忠”、“公利”、“公功”、“公患”、“公过”、“公然”等等。

“公”的含义大扩张的同时，以“私”为核心的词组也同样成系列地被创造出来。诸如：

与“公家”相对的有：“私家”、“私门”、“私馆”、“私自”、“私利”、“私财”、“私藏”、“私属”、“私卒”、“私族”等。

表达个人情欲的如：“私欲”、“私心”、“私意”、“私好”、“私情”等。

表达个人道德与行为的如：“私善”、“私德”、“私廉”、“私恩”、“私惠”、“私道”、“私义”、“私荣”、“私为”、“私劳”、“私怨”、“行私”、“私行”、“私事”、“私求”等。

表达个人政治行为的如：“私奸”、“奸私”、“私党”、“私人之党”、“私朝”、“私威”、“私曲”、“私交”、“私请”等。

表达个人认识的如：“私言”、“私视”、“私听”、“私智”、“私虑”、“私议”、“私意”、“私名”、“私词”、“私术”、“私名”等。

以公、私为核心组成的词组，其内容覆盖了社会生活的各个方面，说明公、私的极端重要。

二 “公”、“私”的社会价值分析

“公”所指的社会存在应该说是“公”的价值内容的基础。所谓“公”的社会存在，大致可分为两方面：一是社会身份与相应的社会内容；二是所表达的社会公共事物与公共关系，如国家、社会共同体、普遍的社会关系等及其价值准则。这两者巧妙地结合在一起，前者是后者的主体；后者相对独立于前者，



又服务于前者。

“公”的价值意义中最主要的和最核心的是把国家、君主、社会与个人贯通为一体，并形成一种普遍的国家和社会公共理性。

“公”发展为国家和社会的公共理性，其标志有三：一是成为国家与社会的准则；二是成为人们的道德与行为准则；三是成为人们认识的前提和认识准则。为了说明这些问题，我们先分析如下一些关键词。这些词具有“纽结”意义，是公共理性的集中体现。

(1) 公道：《韩非子·内储说上》载：“殷之法，弃灰于公道者断其手”。这里的“公道”即公共道路。哲学化的“道”是由道路发展而来的。作为哲学化的“公道”一词在战国时期才被人们使用。“公”与“道”的结合是两个普遍性概念的组合。最早把两者连在一起的是老子。他说：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”（《老子》第十六章）这段文字虽然还没有出现“公道”，但已经沟通了“公”与“道”。庄子进一步把“公”与“道”互相定义：“阴阳者，气之大者也，道者为之公。”又说：“道不私，故无名。”（《庄子·则阳》）不私即是公。《管子·任法》把“公”与“大道”相对应：“任公而不任私，任大道而不任小物。”“不任私”，就是“从公”。“公道”一词在《管子》、《荀子》、《韩非子》中正式作为一个价值概念被使用。《管子·明法》说：“是故官之失其治也，是主以誉为赏，以毁为罚也。然则喜赏恶罚之，人离公道而行私术矣。”荀子说：“公道通义之可以相兼容者，是胜人之道也。”（《荀子·强国》）又说：“公道达而私门塞矣”（《荀子·君道》）。商鞅说秦孝公“变法易俗而明公道”（《韩非子·奸劫弑臣》）。这里所说的“公道”即政治法度和准则。

与公道相近的还有“公理”。“理”是诸子的一个非常重要的概念，与“道”十分相近，只是没有“道”为万物之本根那



层意义，一般是在“规律”、“普遍性”、“公共性”意义上使用。除“理”单独使用外，还有如下一些相近的词组，如“天理”、“道理”、“物之理”、“万物之理”、“事理”、“文理”、“义理”、“礼之理”、“人理”、“民之理”、“先王之理”、“成理”等等。“公”与“理”相结合而出现“公理”这个概念。《管子·形势解》说：“行天道，出公理”。这六个字把天、道、公理三者的关系交代的清清楚楚，公理源于天道。又说：“听治不公则不尽理。”（《管子·版法解》）公理一词在先秦虽然还不普及，但其所表达的公共性与“公道”一词的含义几乎是一样的。公道与公理在社会层面上所指的内容基本是一致的，这就是人们应遵从的社会公共性原则和准则，如《管子·君臣上》说：“有符节、印玺、典法、策藉以相揆也，此明公道而灭奸伪之术也。”《韩非子·解老》说：“短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理。理定而物易割也。”

六

公道、公理在其后的历史中成为不待思索的最重要的社会价值准则与合理性的依据。“公道”、“公理”是人们生存当然的前提，不容置疑；人们的行为和思想都要接受公道与公理的检查，违反了也就失去了合理性。

（2）公法与礼之公：春秋战国是历史上的大变更的时期，人们的主动创造主要体现在“变法运动”。变法运动的重要内容之一是法律制度和礼制的变革与调整。具体内容多多，这里只说一点，即变法（也包括“变礼”）的最重要特点之一是把国家、社会生活和人的行为纳入法、律、令、礼的轨道。在这一点上法家的主张尤为突出。法家提出一切都要“一断于法”。法、律如同日月对万物那样，要一视同仁，公而无私。在理论上“公”与“法”常常是互相定义、互相规定、互相体现，相辅相成。法是公的条文化规定，公是法的灵魂。慎到说：“法者，所以齐天下之大动，至公大定之制也。”（《慎子·佚文》）。荀子说：“莫不法度而公。”（《君道》）为了突出法的“公共”



性，于是创造出了“公法”这个概念。最早创造这一概念的是《管子》一书的作者们。“公法”是社会和一切人的言行准则，它与形形色色的“私”相对，有关的论述颇多，这里仅举数例，如：“公法行而私曲止”；“公法废而私曲行”（《五辅》）；“私说日益，而公法日损”（《任法》）；“私情行而公法毁”（《八观》）；“请谒任举，以乱公法”（《任法》）；“民倍公法而趋有势”（《明法解》）则主弱；“当今之时能去私曲就公法者，民安而国治”（《韩非子·有度》）；“公法废，私欲行，乱国也”（《尹文子·大道下》）；“少私义则公法立”（《吕氏春秋·上农》）；“不以私害公法”（《晏子春秋·内篇·谏下》）；等等。总之，诸子的共识之一是：公与私相对，而其标志则是法。

法是公的体现，那么礼与公是什么关系呢？这个问题比较复杂。在一些道家和法家人物看来，礼这种东西与私相关连，甚至认为与道和公法是对立的。老子把道与礼视为对立物，而礼与私和欲是相通的。有些法家人物对礼也持否定立场，这在《商君书》和《韩非子》一些篇中有明确的论述，他们认为礼这种东西讲“亲亲”，讲“孝”，而亲亲与孝必有私。《商君书·开塞》说历史的初始阶段是以“亲亲而爱私”为特点。在历史的发展进程中它被否定了。到了商鞅生活的时代，“亲亲”这种东西与法有不两立之势，所以在一些论述中便把礼喻为虱子、臭虫，主张消灭之。韩非也对亲亲提出过批判，认为那些孝子是最容易背公而当逃兵的人。因此他对礼也有诸多批评。但是如果仔细考察，商鞅与韩非都没有绝对地排斥礼。在一些地方他们都给了礼一定的地位，如商鞅主张“变礼”。韩非在许多地方对礼比商鞅更为重视，把礼视为与法可以并行的治国之道。韩非在《解老》中对礼有如下一段断语：“礼者，所以貌情也，群义之文章也，君臣父子之交也，贵贱贤不肖之所以别也。”这与儒家之说没有什么区别。他还有一篇名曰《忠孝》，论忠孝之重要，汉儒的“三纲”说便是在此篇中首倡。商、韩对礼从某



一个角度出发确有程度不同的批评和排斥，但不能说他们根本不要礼。《管子》一书大部分是齐国法家派的作品，尽管出自多人之手，但有一点是共同的，即没有商、韩那种对礼的批判，相反，对礼还十分注重，把礼与法视为同道。《君臣下》说：“礼孝弟则奸伪止。”《形势解》说：“礼义者，尊卑之仪表也。”《任法》说：“群臣不用礼义教训则不祥。”当然，礼要服从法，正如《任法》中所说：“仁义礼乐者，皆出于法。”

礼与法有别，甚至有冲突，但在根本上并不相悖，因此礼与公也同样不是相悖的。从先秦的文字上看，直接把礼与公互相论证的的确不多，而且明确说到礼的本质是公的不是儒家，而是法家。慎到说：“法制礼籍所以立公义也。”（《慎子·威德》）《尹文子·大道上下》说：“在下者不得雇佣其私，故礼乐独行。礼乐独行则私欲寝废。”《管子·五辅》说：“中正比宜，以行礼节。”

无私、中正与公互相定义，论述礼的本质是无私、中正的在《左传》、《国语》中有多处，因此说礼在本质是公是可以成立的。

(3) 公器：所谓公器是指社会交往中的各种标准性的共用器，如度、量、衡、货币、契约，更为抽象化的则是名分与公共概念等。标准性的器物体现着“公”，慎到说：“蓍龟所以立公识也，权衡所以立公正也，书契所以立公信也，度量所以立公审也。”（《慎子·威德》）商鞅说：“夫释权衡而断轻重，废尺寸而意长短，虽察，商贾不用。”（《修权》）因为失去了“公”。荀子说：“探筹、投钩者，所以为公也。”（《荀子·君道》）“名”是更普遍性的规定，《庄子·天运》说：“名，公器也。”器物凝结着观念，观念渗透于器物，“名”一旦形成就会成为一种社会规定和规范，尤其社会性、等级性的“名”，如君臣贵贱上下之名，对社会具有极强的控制意义，无怪乎孔子把“正名”作为政治之首，以名为社会立公准、公器。



(4) 共识、公是与公心：在认识论中，“公”占有特别重要的地位。思想家们除庄学外，几乎都把“公”贯彻到认识的全过程。认识要以“公心”为基底，荀子说：“以公心辨”（《正名》），又说：“公平者，职之衡也。”（《王制》）如何才能公？这就必须排除私心、成见和外物的干扰，要虚静，“夫私视使目盲，私听使耳聋，私虑使心狂，三者皆私设精则智无由公。智不公，则福日衰，灾日隆”（《慎子·序意》）。要之，人的感官系统不能与私发生关系，私一介人则导致智与公的紊乱。慎到把问题推向极端化，提出：“不瞽不聋，不能为公。”（《慎子·君道》）认识一定要把“公”作为出发点，于是有“公察”一词的出现。荀子说：“公察善思论不乱。”（《成相》）又说：“尚贤使能则民知方，纂论公察则民不疑。”（《君道》）社会性的认识同样要以“公”为中心，于是又创造出了“公议”一词。公议就是要依据公共性原则进行议论，《管子·版法解》说：“恶不公议而名当称。”《韩非子·说疑》云：“彼又使譎诈之士，外假为诸侯之宠使，假之以舆马，信之以瑞节，镇之以辞令，资之以币帛，使诸侯淫说其主，微挟私而公议。”《管子·任法》提出要以“公”作为认识的标准，即“以公正论”。庄子从相对论出发不赞成“以公正论”，他说：“天下非有公是也，而各是其所是。”（《庄子·徐无鬼》）但除庄学之外，其他诸子基本上承认“公是”的存在。“公是”与“公义”大致同义，墨子最早提出“公义”这一概念，“公义”与“一人一义”相对，他提倡：“举公义，辟私怨。”（《墨子·尚贤上》）荀子说：“怒不过夺，喜不过予……是法胜私也。《书》曰：‘无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。’此言君子之能以公义胜私欲也。”（《修身》）到了董仲舒更明确提出：“公心以是非。”（《春秋繁露·盟会要》）诸子还提出“公”是通向明智的康庄大道，荀子说：“公生明，偏生暗。”（《不苟》）又说：“蔽公者谓之昧”（《大略》）。《管子·心术上》说：“洁其宫，开其门，去私毋言，神



明若存。”“去私”即“公”。《吕氏春秋》更进一步提出“公”胜于智：“智而用私，不若愚而用公。”（《贵公》）私把聪明引向邪路，公使愚者胜过聪明。

把“公”作为认识论中统领全局的关节和灵魂，这在认识以经验为主和道德绝对化的社会中无疑有其天然的合理性与说服力，但由于“公”受成俗的约定和制约，所以在认识论中又常常成为一个因循和僵化的因素，成为认识发展的阻力。这点在商鞅与杜挚、赵武灵王与其叔父的争辩中可以看到，当时反对变法的观念是公识。

（5）公正：公正作为一个道德与政治概念在战国时期大行于世。“公正”与“中正”相近、相通。“公正无私”与“中正无私”成为政治行事和道德的最高准则。“中正者，治之本也。”（《管子·宙合》）“中正而无私”（《管子·五辅》）是礼之大经。社会与政治的准则是“毋以私好恶害公正。”（《管子·桓公问》）“公”是政治的通行证，“一言定而天下听，公之谓也”（《管子·内业》）。反之，“操持不正，则听治不公”（《管子·版法解》）。

“公正”与“正义”也是相近和相通的。“君必明法正义，若悬权衡以称轻重，所以一群臣也。”（《艺文类聚》卷54引申不害语）荀子说：“正利而为之事，正义而为之行。”（《正名》）“正义之臣设，则朝廷不颇。”（《臣道》）

从以上诸方面看到，“公”是社会普遍化的准则，是社会制度（包括礼、法、俗等）的精神准则，是社会交往准则，是道德价值准则，一句话，是人间的公共理性。

关于“私”的界定或定义，战国时期著作中有多处近似的说法，胪列于下：

“私意者，所以生乱长奸而害公正也。”（《管子·明法解》）

“夫私者，壅蔽失位之道也。”（《管子·任法》）

“行私则离公。”（《管子·正世》）



“行恣于己以为私。”（《管子·重令》）

“背私谓之公。”（《韩非子·五蠹》）

汉初的贾谊也有类似的定义：“兼覆无私谓之公，反公为私。”（《新书·道术》）许慎的《说文解字》承继了上述说法，对公、私两字的解释如下：“公：平分也。从八，从厶。八犹背也。韩非曰：背厶为公。”

“私”与“公”相对，在价值上大抵都属于被否定的。“私”也有不含价值立场的，如孔子说颜回：“退而省其私”（《论语·为政》），这类的用法几乎没有理论内容，不予议论。兹将体现“私”的社会价值意义的词语条列如下：

（1）私与法对立。

法是公的体现，因此违法则属私。中华法系形成于先秦时期，当时各国的法律虽然有所不同，但基本精神大体一致。其特点是自上而下的行为规定，人只有在赏罚中存在，并没有法律“主体人”的观念和规定。因此在法律中没有独立性的“私”和“己”的地位。在当时人的眼里，一谈到“私”就意味着与法相对或对立。慎到说：“立法而行私，是私与法争，其乱甚于无法。”（《慎子·佚文》）《管子·任法》说：“私者，下之所以侵法乱主也。”《八观》说：“私情行而公法毁。”《七臣七主》说：“私道行则法度侵。”《商君书·修权》说：“君臣释法任私必乱。”反之，“不以私害法则治”。荀子说：“怒不过夺，喜不过予，是法胜私也。”（《修身》）又说：“行法至坚，不以私欲乱所闻。”（《儒效》）韩非说：“奉公法，废私术。”（《有度》）“法令行而私道废。”（《诡使》）这类论述比比皆是，它们的共同点就是法与私相对，私是法的破坏者。

法律无疑应该是社会公共性的体现，但它不一定必须是排私的，如果法对“私”一概排斥，这种法就是专制主义的法。

（2）私与国、君主对立。

从理论上说，国与君主既有同一的一面，又有二分的一面；



但在实体上国与君主是合二为一的。臣下相对于国与君主则属于“私”，当然君主相对于“国”也有“私”的一面。在公私问题上就出现多层关系，大致说来可以这样概括：国是绝对的公；君主有私的一面，但又是“国”的人格体现，因此又是公；臣民在国、君面前则都属于“私”。当然也可以同于“公”，但首先要克私。由于臣下在本体上是“私”，因此在本体上与国和君主是天然的对立和相反的关系。

(3) 私欲、私德与公德、公义相对。

事实上人人都有私欲，可是在理论上却成为过街老鼠，除道家的“贵己”和“纵欲”派外，几乎其他的派别都加入了声讨的行列，人人喊打，把私欲视为万恶之源。私欲同德义成反比，春秋时期楚国的伍举说：“夫私欲弘侈，则德义鲜少。”（《国语·楚语上》）《逸周书·官人解》说：“多私者不义。”

在国家至上、君主至上的理论体系中，“德”与“刑”为君主实行统治的二柄，是君主的垄断品。刑由君独操自不必说，很多思想家从不同角度论述了德同样要由君出，德要归于君。在这种观念下，私德对“公”成为一种危险物，因为私德有可能分解君主的权威。田成子私德于民，终取代姜氏而有齐。因此臣下有私德成为君主的大忌，反之无私德方可以为忠臣。法家对此有特别的论述。韩非说：“利于民者，必出于君，不使人臣私其德。”（《韩非子·八奸》）从广义说，私德与法相悖，因此君主也要去其私德，“明君之使其民也，使必尽力规其功，功立而富贵随之，无私德也，故教流成”（《商君书·错法》）。

“积善之家必有余庆”，激励人们行善。但善不可与“私”接连，“私善”是背法的，“有道之国，法立则私善不行”（《邓析子·转辞》）。“法制设而私善行，则民不畏刑。”（《商君书·君臣》）韩非更斥私善为奸妄：“法令所以为治也，而不从法令为私善者世谓之忠。”他从法的角度评价这种“忠”实则是“奸”。他还把私善与行贿、邀名并列，视为国之蠹，因为“为



私善立名誉者”必伤君。（《奸劫弑臣》）同样君主也不能行私善，“知善，人君也；身善，人役也。君身善，则不公矣”（《管子·君臣上》）。

道本是一个崇高的概念，但“私道”也属逆行，一些人主张抑止“私道”。《商君书·说民》提出：“塞私道以穷其志。”

恩、惠一般说来属善事，但一与“私”相连就成了凶手，“夫舍公法而行私惠，则是立奸邪而长暴乱也”。“夫舍公法用私惠，明主不为也。故《明法》曰：‘不为惠于法之内’。”（《管子·明法解》）韩非也同样禁私惠：“上有私惠，下有私欲。”（《韩非子·诡使》）“田恒因行私惠以取其国。”（《韩非子·内储说下》）私恩与私惠相同，“明主之道，必明于公私之分，明法制，去私恩”（《韩非子·饰邪》）。

（4）私说与公论相对。

“智”、“说”、“论”、“议”、“见”、“理”等关涉到认识论、知识论、价值论诸多内容。就发生学而言，这些都源于个人，由“私”而出。所谓“公论”、“公识”、“公议”等等，只能是“私论”等社会化的结果，离开“私论”，“公论”就无由出。然而有一个极为有意思的现象需要我们认真思索，这就是，先哲们一方面殚精竭虑、绞尽脑汁提出个人的创见，另一方面几乎又众口一词排斥“私论”，禁止“私说”。

法家主张一断于法和绝对服从君主，以此为据而主张禁私说、私智。《管子·任法》提出：“官无私论，士无私议，民无私说。”慎到说：“法立则私议不行。”（《慎子·佚文》）商鞅说：“法者，国之权衡也，夫倍法度而任私议，皆不知类也。”（《商君书·修权》）“明君在上，民毋敢立私议自贵者。”（《管子·任法》）“吏多私智者，其法乱。”（《管子·禁藏》）韩非说：“君之立法以为是也，今人臣多立其私智，以法为非者，是邪以智。”（《韩非子·饰邪》）大家都在追求“理”，但“理”与“私”相连同样也在被禁之中，《管子·法禁》讲，如果君主置仪不一，



“则下之倍法立私理者必多矣”，“百姓之立私理而径干利者必众矣”。

从字面看，儒家没有对“私论”、“私说”等进行批判，但如细究，他们仍是法家的同道，只是表达的方式不同。孔子提出的“非礼勿听”等“四勿”同法家的排斥私论原则上是一致的。孟子的辟杨、墨，除耕战之论同样是禁私说。荀子在《非十二子》中一方面说诸子各家是“其持之有故，其言之成理”，同时又说他们说的“理”都是“欺惑愚众”，是“天下之害”，因此，当务之急是“务息十二子之说”。

墨子的尚同论也是同一个思路，他对一人一义深恶痛绝，认为每人各有私义是天下祸乱之根，因此要通过“尚同”的办法一同天下之义，其理想的状态是“上之所是亦必是之，上之所非亦必非之”（《尚同中》）。

道家似乎宽容，然而在理论上也是排斥私说的。老子的愚民主张与庄子的“齐物论”，从两极取消了私说的意义与价值。

(5) 私利与公利相对。

与公利相对的是私利。私利的含义极广，这里只讨论财产关系。中国自有文字以来的记载表明，君主和国家对社会财产拥有最高的所有权或支配权，同时私人也有某种程度的所有权和支配权，因此，我认为在所有权问题上，既不是简单的国有，也不是简单的私有，而是一种混合性的多级所有制。作为一定程度的私有在西周时期已有文字记载，到春秋战国发展的更为明显。尽管个人财产买卖、交换现象相当发达，国家对个人私有财产也有一定程度的保证，但却一直没有出现私人财产不可侵犯的观念和相应的法律规定。由此而来的“私利”、“私有”也没有足够独立的合法地位，国家和君主要凌驾其上。“私利”、“私有”是否合法，取决于行政分配与国家相应的制度规定。

私利相争自文明始，到春秋战国又掀起一次财产关系大变动，像墨子说的，上下交相争利，搅动了整个社会。然而诸子



百家对私利和私有观念却没有给予合理的论证。相反，对私利和私有却进行了批评和限制。这就是晏婴所概括的两方面限制：其一是“幅利”原则。其二是“利不可强，思义为愈”（《左传》昭公十年）。

“幅”是布帛的尺寸标准，所谓“幅利”，就是制度规定原则。晏婴认为人的本性是好利的，都希望富有，但他同时又理性地提出：“利过则为败，吾不敢贪多，所谓幅也。”（《左传》襄公二十八年）孟子说的“制民之产”的“制”字说明“民产”由政治分配决定。由于财产占有关系从属于政治分配，个人的占有来源于“公”才是合理的、合法的，超乎此，个人另谋利益则缺乏合法性，因此在中国古代财产占有“逾制”是一个经常提出的问题。与此相对应，“私利”、“自私”、“自利”意味着与君主、国家相对立，正如《管子·禁藏》中说的：“民多私利者其国贫。”因此“私利”在制度上是违制的，在道德上不正当的，正如孔子说的：“为富不仁。”《吕氏春秋·忠廉》说，忠廉之士“有势则必不自私矣”。

在中国古代“私利”现象虽然十分普遍，也十分活跃，但没有相应的合理性论证，在理念上是一种“恶”的存在。

三 公私关系：立公灭私

从上述公、私观念可以看出，凡属有公的地方相对都有私。公与私不仅是一种观念，同时也是一种社会关系和行为。需要特别强调的是，春秋战国时期是“私”字大行的时代，财产私有化迅猛发展；人们为争私利熙熙攘攘而奔走上下，直至大打出手，朝野不安；社会关系以私为纽带进行了空前的大改组；士人的私理、私论大行其道，传播天下。总之，私字布满社会



各个角落。照理，我们的先哲应对公和私一视同仁进行对应论证，寻求公、私各自存在的理由和依据，探索公、私相对存在的机制、体制和道德准则。然而，先哲的睿智几乎都没有朝这个方向施展，他们从不同的角度出发，对私进行了猛烈的抨击。大家众口一词把“私”视为万恶之源，是政治的大敌。有关的论述很多，下边胪列一些典型论断以示其要。

《商君书》：“公私之交，存亡之本也。”（《修权》）“国乱者，民多私义”、多“私勇”、多“私荣”。（《画策》）

《管子》：“私者，乱天下者也。”（《心术下》）“舍公而好私”（《任法》）则国乱。“行公道以为私惠”（《法禁》）则国危。“重私而轻公”（《明法》）则国乱。“为人君者，倍道弃法而好行私谓之乱。”（《君臣下》）

《荀子》：“群臣去忠而事私”（《解蔽》）则乱。

《庄子》：“五官殊职，君不私，故国治。”（《则阳》）

《经法》：“精公无私而赏罚信，所以治也。”（《君正》）

《韩非子》：“禁主之道，必明于公私之分，明法制，去私恩。”“私义行则乱，公义行则治，故公私有分。”（《饰邪》）“君臣废法而服私，是以国乱兵弱而主卑。”（《奸劫弑臣》）“能去私曲就公法者，民安而国治；能去私行、行公法者，则兵强而敌弱。”（《有度》）

《尹文子》：“禁令行，人人无私，虽经险易，而国不可侵，治国也。”“君宠臣，臣爱君，公法废，私欲行，乱国也。”（《大道下》）

《吕氏春秋》：“以私胜公，衰国之政也。”（《举难》）“圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得于公。”“有得天下者众矣，其得之以公。”（《贵公》）

《新书》：“人主公而境内服矣，故其士民莫弗戴也。”（《道术》）

《盐铁论》：秦二世而亡的历史经验是“公道不行”（《非



鞅》)。

基于上述理由，人们对私没有一点宽容之意，而是全力进行批判、抑制、杜绝，直至排除、摈弃。与此相反，对公则进行无限的颂扬、张扬、高扬。在公私关系上，逐渐形成如下的简练的判断：“以公灭私”（《周官》），“立公所以弃私也”（《慎子·威德》），“废私立公”（《管子·正》），“任公而不任私”（《管子·任法》），“无私”。汉初的陆贾、贾谊也说：“公而不私”（《新语·耳痹》），“公孔忘私”（《新书·阶级》）等。

为了证明公的绝对性，先哲们诉求本体，说公源于天地、四时、神明，还源于“道”。公的另一同价说法即“无私”，也是天地、自然、神灵和道的本质性体现。这类论说比比皆是，无需征引。

我们的祖先凡是要论证事物的合理性或绝对性时，一定要从天地、自然、神灵、道与圣人那里寻求本体性的依据。只要找到这种依据，该事物便成为不可置疑的，而且在当时也很难有其他理由与之抗争。

如何立公灭私？法家、儒家、道家、墨家各有不同思路，但又有交叉。

在立公灭私上法家是最为明快的，从以上引述的言论中可以看出，法家之论最多。法家立公灭私思路是以法为公，一断于法。法家的代表人物是最具有现实主义精神的一批时代巨人。他们从社会日常的生活得出结论，认为人的本性是自私自利，是惟利是图，且只有到盖棺之时而后止。但是他们在理论上又提出以公废私，把私视为公的对立物，并宣布：公、私不两立。乍然看去颇为矛盾。那么他们的立公灭私是什么意思呢？这可从三方面说：其一是让人在法内取利，法外避利。政治家的艺术和高超之处不是把人求利之心去掉，而是善于把握人的求利之心，善于利诱、利导、利用。利有千头万绪，但如何纳入被控制的轨道呢？法家认为这就是“法”。法的核心是赏罚，要在



赏罚中疏导人们对利的取舍。其二是以法办事，一断于法。上至王侯将相，下至平民百姓，都要遵从法律命令。君王颁布的法律、命令，君王首先要执行。其三是国家（又可称之谓社稷、宗庙、天下）是一种更高的存在，公就是它的理性体现。与君主相比，国家高于君主，相比之下，君主也是“私”。

法家虽然承认在法范围内“私”的存在和意义，但没有把“私”作为法律的主体来对待。法家的法无疑有社会公正的内容，但同时又是以帝王利益为核心的，为帝王统治服务的。法家毫不含糊地说，法者乃帝王的工具。法家的公私论是在追求国家秩序，而在当时，这种秩序只能是君主专制制度。

儒家的立公灭私的思路与法家有别，他们的主张主要是以道德完善和自律来灭私。在儒家那里公、私对立的命题直到荀子时才出现。但这不是说孔、孟等前期儒家没有相似的命题。作为国家与社会公共性的“公”，在《论语》中曾提到过两次。一次是在《雍也》篇由子游说的“非公事”云云，此“公事”指政治之事。另一处是《尧曰》篇记尧的话：“宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说。”此处的公指公平。这两处的“公”已隐含着对“私”的否定。在孔、孟思想中，国家与社会公共理性与个人的关系是用“克己复礼”与“尚义贱利”两个命题表达出来的，与立公灭私大体是相类似的。目下学界有多人把“克己”之“克”解释为“能够”或“发扬”。其用意无非是要把孔夫子从“灭私”中解脱出来，此说其实是清人的发明，并非新意。应该说，把“克己”理解为“灭私”是符合孔夫子的本意的，扬雄《法言·问道》把问题说得十分明白：“胜己之私谓之克。”《孔子家语·正论解》载：“克，胜。言能胜己私情复之于礼则为仁也，信善哉！”朱熹在《论语集注》中也反复说明是此义：“己，谓己之私欲也。”“胜私欲而复礼。”“日日克之，不以为难，则私欲净尽，天理流行，而后不可胜用矣。”“克去己欲以复乎礼，则私欲不留。”“不违仁，只是无纤毫私



欲；稍有私欲，便是不仁。”还有，在《逸周书·官人》中也提出“胜私”。《荀子·修身》提出：“以公义胜私欲。”《强国》中说：“并己之私欲，必以道。”《大戴礼记·曾子主事》提出“去私欲”，“君子攻其恶，求其过，强其所不能，去私欲，从事于义，可谓学矣。”克己、胜私、忍私、去欲，是一回事，胜私而后能公，荀子说：“志忍私，然后能公。”（《荀子·儒效》）《吕氏春秋·去私》也把“忍”字视为“去私”的法门。克己与灭私、弃私是一致的。复礼与立公也是相通的，礼也是尚公的。《尹文子》说不上是儒家，但有一段论述完全是儒家之论：“圣王知人情之易动，故作乐以和之，制礼以节之。在下者不得用其私，故礼乐独行，则私欲寝废，私欲寝废，则遭贤之与遭愚均矣。”人变成了礼的存在物，也就无所谓贤愚之分，此种情况是“公”的最高境界。礼与公是合二为一的。

义利之辨是传统思想与价值问题的核心问题之一。儒家的思路是尚义而贱利。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）孔子此说具有社会阶级与道德双层含义。此后儒家义利之辨的走向大体不出这一格局。只要讲私利就只能落入卑贱小人行列。孟子对克己复礼这一命题没有明确涉及。但在尚义贱利上比孔子更加绝对化。义源于人性善，于是义成为人之为人的本质规定，而利与人性之善是对立的。孟子虽然十分关切人民的疾苦和生活，力主应给人民以“恒产”，但在道德层面他是排斥私利的。到荀子，他把克己复礼、尚义贱利、立公灭私三者合为一体。

道家的立公灭私之路是回归自然，与道同体。在他们看来，私、我、己仅仅是自然的一种存在形式，或演变过程中的一种现象。因此，私、我、己与万物并没有什么区别，于是提出齐万物，物我为一。由此很自然导出无己、无私的结论。“公”的最高境界就是连“人”本身也取消了，《吕氏春秋》中《贵公》篇属道家言，文中讲了一个故事。有一位楚国人丢了一把弓也



不去找，有人问他为什么不找，他说：楚国人丢失，楚国人拾到，何必找呢！孔子听到后说：“去其‘荆’而可矣。”老聃闻之曰：“去其‘人’而可矣。”作者于是说：“老聃则至公矣。”所以在道家那里，公的本质就是取消人的主体意义，即庄子说的“吾丧我”是也。这固然是最彻底的公，但也是最无情的公，因为连人本身也被剥夺了！

人的主体性最强的是感知系统，因此道家或受道家影响的人时常讲只有封闭了感知系统，才能通向公。“去听无以闻则聪，去视无以见则明，去智无以知则公。”（《吕氏春秋·任数》）“不瞽不聋，不能为公。”（《慎子·佚文》）有时又讲虚、静而后公，“清静以公”（《吕氏春秋·审分》），“虚素以公”（《吕氏春秋·上德》）。为什么只有聋、瞎、虚静才能通向“公”？从积极方面说不无一点道理，因为感知会带来主观性，而主观性过多有可能妨碍公，但是把主观性与公完全对立起来，干脆排除感知系统，固然无私了，但人也变成了非人，人自己都不把自己当作人，这正是专制主义所求之不得的。

墨家以义为公。《墨子》一书直接论述公私的不多，《墨子·尚贤上》说：“举公义，辟私怨。”一个“举”字和一个“辟”字完全表达了墨子在公私问题上的思路。墨家是以公为上的，有一个故事，墨家钜子因儿子犯禁而大义灭亲，于是人们评论：“子，人之所私也。忍所私以行大义，钜子可谓公矣。”（《吕氏春秋·去私》）墨子认为人的本性是“自利”、“自爱”的，自利、自爱会导致“交相争”和天下大乱。他虽然没有讲过人性的善恶，但实际上近于人性恶论。不过他认为经过圣王的教育和改造，人可以变成“交相利”和“兼相爱”。也就是说，能从“一人一义”的“异义”的分裂状态达到了“一同天下之义”的大同境界，于是有“尚同”论的提出。他的“同”有两层含义：一是同于“公义”。公义即他的十大主张。公义是由圣王“立”的，不是源于人的本性。墨子的公义虽然没有完



全否定个人之利，如他一再讲要保护民的“生利”，要“交相利”，要“调和”等，但在理论上他并没有给“私”留下合理的位置，他鞭打的对象就是“自爱”、“自利”，也就是自私。二是要上同于天子。墨子的“公”与“同”是相通的，“公”和“同”都是由“上”（圣王、圣人、天子、政长等）灌输、教育、赏罚的结果，因此“公”、“同”的导向也只能是君主专制主义。

诸子从不同角度和不同理论出发都导致一个大致相同的结论，这就是“无私”、“灭私”、“弃私”、“废私”。那么与私字相近的还有什么相关词语呢？最主要的还有如下几个字：我（吾、余等）、己、身、欲、心等。这些与私相近，均在灭、废之列，于是有“无我”、“无己”、“无欲”、“无身”、“无心”等命题的提出。对“志”似乎有所不同，孔子主张“有志”，其他诸子在“有志”这点上都有相近之处。^① 诸子说的有“志”是否是精神独立、人格独立、道德独立和主体独立呢？乍然看去，确实有相当的依据，诸如“当仁不让”、“大丈夫”、“道高于君”、“从道不从君”以及“民不畏死，奈何以死畏之”等等豪言壮语，足以显示有志者人格之伟大。但是如果把这些豪言壮语与“无私”、“无我”、“无己”、“无欲”、“无身”、“无心”等等联系起来考察，那么这些豪言壮语中是不包括自身个性和利益在内的，此时的“我”已经不存在，“我”仅仅是“公”的载体。因此从逻辑上说，“我”是无个人之人格的，“我”是不独立的。没有任何个人的东西而谈个性独立等等，显然是空话和虚话，应该说与个性独立相反，在“立公灭私”的公式中恰恰没有给个性独立留下应有的位置，而是否定个性独立的绝对化的集体主义和国家主义。此点下边还要论及。

^① 参见拙文：《道、王相对二分与合二为一》，载《东方文化》，1998（2）；《圣、王相对二分与合二为一——中国传统社会与思想特点的考察之一》，载《天津社会科学》，1998（5）。



当然，诸子也不是对人的自私自利性一点也不顾，在一定程度上对“私”还是相当关注的。法家认为人生来就是自私自利者，直到盖棺而后止。墨子认为人的本性也是自私自利的，他还第一次提出要把人之“生利”作为自然的权利来看待。孔子罕言利，但对人的实际利益又给予特别的关注。孟子的“小性”论，从人性上肯定了“色”、“食”的意义。总之，对在生存意义上的“私”，先哲给予了充分的肯定与关切，但“私”既不包含个人社会权利的意义，也没有社会独立价值的意义，大抵只是在生存意义上才被重视。因此“私”大致说来仅是一种动物性的需要，而没有进一步发展成为社会权利系统中的要素，更不是政治系统中必须的要素。由于在公私关系上彻底排除了“私”，因此剩下的只有“公”才是惟一合法与合理的。而“立公”导致了社会与国家政治公共理性的充分发展。

四 立公灭私与社会和政治 公共理性的发展

社会和政治公共理性主要指社会与政治的一般化原则和通例，它或是人们在生活过程中形成的共同认定的准则和习惯；或是由国家与社会组织颁布的政令与行为准则。社会和政治组织范围越大，越需要公共理性来维持和维护；而且社会与政治组织的范围的大小与公共理性的一般化程度成正比。这种公共理性的发展是历史总体运动的成果，其中包括政治制度的改革、社会关系的重组、国家机器发展的程度等等，而“立公灭私”则是这个时期公共理性的高度概括和总体特征。“立公灭私”表现在不同层面，其荦荦大者有以下几点。

1. 理性治国观念的发展



政治公共理性的发展以破除神性政治为必要条件。在春秋以前，重大的政治决定大都是在庙堂里决定的，都要与卜问、占龟等相联系，因此称为“庙算”。参与庙算的人只有极少数的贵族与神职人员。政治公共理性发展起来之后，政治就走向社会，甚至走向民间，以至平民也可以论政。曹刿曾说过：“肉食者鄙，未能远谋”《左传·庄公十年》，这是政治公共理性走向新时代的标志性话语。士人的普遍参政与政治公共理性的发展是互为因果的，是互相促进的。政治变成社会性的认识对象，诸子百家的议政足以表现其炽热的场面。在这场以理性认识为主的争鸣中，人们提出了各式各样的治国纲领，诸如“以礼治国”、“以德治国”、“以法治国”、“以道临天下”、“无为而治”、“一同天下之义”以及这些纲领的混通、兼用等等。这些治国纲领都是以“公”作依据的，都是“公”的体现。

2. 同于百姓观念的发展

《逸周书·太子晋》说：“与百姓同谓之公；公能树名生物。”朱佑曾注曰：“同者，同其好恶。公之言公正无私也。”这里的“公”既指名号，又指公共理性，两者合二为一。《谥法解》也说：“立制及众曰公。”话语极其简练，内容十分丰富。早在西周就有“天听自我民听，天视自我民视”（《尚书·周书》）这种神民一体化的聪慧之论，到了春秋时代抛却了神，直接诉诸于民，于是有“国将兴，听于民；将亡，听于神”（《左传》昭公三十二年），“得民者倡，失民者亡”，“号令阖（合）于民心，则民听令”（《经法·君正》）等相类的许多经典之论。于是一些具有远见的政治家几乎都要在“与百姓同”上作文章。诸如与民同乐、同辛苦的事例多有记载，成为统治者争取民众的最有效的举措之一。

“同于百姓”与“立制及公”是处理社会公正和公平的最有价值的思路。因为在这个命题中明确提出了“公”的社会标准是“百姓”、是“众”。应该说，这在认识上是一个极大的突破。



3. “公国”与“天下为公”观念的发展

从政治角度看，西周时期的“公”指爵位和人，“国”则是公侯所居之处，是政治中心。春秋以前，作为一个社会政治实体和组织的“国家”概念还相当模糊。当时有“国”、“邦”、“邑”等称呼，“国”一般指政治中心的都城，邦一般指统辖的区域，“邑”泛指居民点，王侯居住的“都”、“国”可以称之为“大邑”、“天邑”。在战国中期以前“国家”这个概念也还不特别神圣，因为国、家都是被占有的对象，是人的从属物；占有“国”和“家”的主体是那些王侯、封君等，因此又称他们为“有国有家者”。孟子讲，诸侯之宝三：“土地”、“政事”、“人民”。许多学者把孟子之说视为“国家”要素说的最早概括。其实孟子在这里并没有把国家提升为公共政治理念，也没有国家至上的意思。因为拥有“三宝”的是诸侯。

三四

国家至上的观念到战国中后期才逐渐形成。这就是“公国”与“天下为公”说的提出。《管子·任法》说：“明君公国一民以听于世。”“世无公国之君，则无直进之士。”“公国”即以国为公。比“公国”更具普遍意义的是《礼记·礼运》篇的“大道之行也，天下为公”这句话。其实类似的说法还有不少，如《商君书·修权》说，尧舜位天下“非私天下之利也。”慎到说：“古者立天子而贵之者，非以利一人也。曰：天下无一贵，则理无由通。通理以为天下也。”又说：“立天子以为天下，非立天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为君也。”（《慎子·威德》）《吕氏春秋·贵公》说：“天下，非一人之天下，天下之天下也。”《韩非子·观行》说：“大勇愿，巨盗贞，则天下公平。”这些论述与“天下为公”没有任何差别。

公国、公天下可以说是政治公共理性发展的极致，具有十分重要的理论意义和实践意义。从纯粹逻辑上说，它否定了君主独占统治权的专制体制，否定了家天下。《礼运》在说“天下为公”之后紧接着说：“选贤与能，讲信修睦。”孙希旦集解：



“天下为公者，天下之位传贤而不传子也。”“天下为公”与君位禅让论大致也是相通的。应该说从“公国”、“天下为公”还可以推导出政治普遍参与的结论，诸如臣民谏议、庶民议政、传贤与能等等。从公国、公天下观念中还可以推出君主应是为天下服务的工具；如果君主谋取私利，把天下视为自己的私产，那就违背了天下为公的原则，就失去了合理性。所以天下为公也是“革命论”的重要依据之一。另外，国家被“公”化之后，才有至上的意义。

事实上，“天下为公”并不是惟一的，与之相对还有“王有天下”论。此另当别论。

4. 工具理性和制度理性的发展

像度量衡这类工具，其本身蕴含着丰富的社会公共关系，同时也包含着社会公共理念。度量衡的历史无疑由来已久，但从春秋开始，随着社会交换的发展，度量衡的应用更加普遍和更加精密，而且契约关系、货币关系等也有空前的发展和普及，这些都大大促进了社会公共理性的发展与提高。于是人们把度量衡、契约等视为社会的“公信”、“公识”，从而使之成为一种社会公共理念。

与之相应，人们把社会制度、道德规范，即礼、法、道义等也视为一种规矩，像规矩成方圆一样，以之规范社会。如下的论述十分明快：

“法者，天下之程式也，万事之仪表也。”（《管子·明法解》）

“夫法者，所以兴功惧暴也；律者，所以定分止争也；令者，所以令人知事也。法律政令者，吏民规矩绳墨也。”（《管子·七臣七主》）

“法者，天下之仪也，所以决疑而明是非也，百姓所悬命也。”（《管子·禁藏》）

“法者，天下之至道也。”（《管子·任法》）



程式、仪表、规矩、绳墨都是社会交往的工具和标准，法与它们性质相同，而“至道”两字就是我们所说的“公共理性”。

公共理性的存在形式是公开化、要人人皆知。法是公开化还是秘而不宣？从春秋晋国铸刑鼎就有争论。法家主张法律必须“明”，即公开，法要成为君臣上下“共操”之物，使“天下之吏民无不知法者”（《商君书·定分》）。由于“共操”，“吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也”（《商君书·定分》），法于是成为公共之公器。

规矩、制度、道德等上升为一种独立的、一般的存在，所有的人在它面前都属于个别，而个别则要服从一般，即使君主也不能例外。因此君主办事也要出于公心，听之以公，断之以公。但同时所有的思想家几乎从不同角度又得出一个共同的认识和结论，即君主可能是“公”的最大的破坏者。臣下背公行私固然也有极大的破坏性，但上有君主在，可予以制裁。对于君主就比较麻烦了，他手中的权力是不受约束的，可以任意而行。如何解决这个矛盾？我们的先贤没有下工夫设计相应的操作程序和办法，孟子虽然有过询国人和同姓易位之论，但都是非体制性的制约。因此君主能否立公去私，只能靠君主的认识和自觉。

“公”作为政治公共理念的提出和发展，应该说是时代的产物，更具体地说是春秋战国时期国家体制变革的产物。这一变革的重要标志是从春秋前血缘分封国家转变为一统的君主专制国家。一统的君主专制国家有两个明显的矛盾：一是专制君主与众多臣民之间的矛盾。君主一人如何统治那么多的臣民？二是社会分工和国家权力系统的分工越来越细，如何把由分工而带来的分散倾向集中起来？这两个问题又可归结为一个问题，即“一”与“多”的关系。“一”就是专制的君主，“多”就是千头万绪的事务、政务和众多的臣民。对这个问题当时的哲人



从不同的角度进行过不同的思索并提出了解决问题的方案。而其共同点就是抓住普遍性、一般性即政治的公共理性，以“一般”驭“万端”。“一般”又有不同层次，而其最高抽象就是这个“公”字。

社会事物的复杂化、分工化、个性化与共性化、普遍化、一般化是相反而相成的发展，普通人忙于在前者中讨生活，只有君子、圣人才能发现和把握后者。抓住共性，即“公”性，才能牵一发而动全身。先秦诸子为了认识和发现万端事物中的“公”性展开了一场精彩的认识竞赛和争鸣，获得了空前的成果。

从春秋战国以后，特别是从秦帝国以后，中国的历史在政治上基本上是沿着一统的君主集权制的轨道运行，其中的原因很多，但主要的因素之一不能说不是这个“公”字在发挥着整合和统领作用。

五 立公灭私与君主专制制度的发展

立公灭私观念形成的时期正是君主一统专制制度的发展时期。这里用“一统专制制度”一词，除我们共识的君主专制外还强调如下两层含义：一是君主专制制度从上到下“一竿子插到底”，直接统治所有的臣民，控制社会分配权；二是空间上的无限扩张性，不允许有相同的政权并存。立公灭私正是这一进程的理论体现。关于君主一统专制制度的形成过程我曾在几篇文章中进行过讨论，基本观点是：当时为争社会资源分配权而进行的兼并战争是君主一统专制制度形成的直接原因。作为社会身份的“公”、“私”之争就是当时兼并战争的主要内容之一。

春秋时期诸侯简称“公”，卿大夫则简称为“私”。所谓



“私肥于公”之“私”即指卿大夫之“私家”，“公”即指诸侯之“公室”。因此在一定意义上“公”、“私”是一个特定的社会阶层和权力单位。春秋时期作为权力的公、私之争，大致说来有两种情况、两种结果：一是“公”压倒和裁抑住“私”，如秦、楚、燕；二是“私”打倒了“公”，即卿大夫把诸侯打倒，如分晋的韩、赵、魏，代姜齐的田齐等。“私家”胜利了并不意味着“私家”势力的发展；取胜的“私家”对原来的诸侯是取而代之，自己上升为公侯，于是又形成新的“公”“私”对立。

“公家”与“私家”两者之争不仅贯串春秋，也贯穿战国。战国时期“私家”势力仍然不小，但“私家”的构成有了很大的变化。春秋时期的私家基本是西周分封制的继续，私家是一个个的“独立国”。战国时的私家主要源于官僚分配制，其中的封君、封侯情况比较复杂，大部分是食租税，但也有些封君同独立国也差不多。（对战国时期的封君我有专文，这里不再赘述。）因此，直到战国中后期“私家”对“公家”的威胁依然很大，在各国几乎都先后程度不同地出现过私家专权的情况。齐国的田氏贵族势力一直相当大，威王、宣王应该说是相当有作为的，但大权一度被孟尝君父子田婴、田文控制，以致出现“闻齐之有田文，不闻其有王也”（《韩非子·外储说右下》）。襄王时田单与王相匹：“安平君之与王也，君臣无礼，上下无别”（《战国策·齐策六》）。赵国肃侯时，“奉阳君专权擅势……独擅百官”（《战国策·赵策二》）。惠文王时公子成和李兑联合专权，以致出现“人赵则独闻李兑而不闻王也”（同上）。秦国的贵族势力在商鞅变法以前一直很大，即使经过变法的打击，私家势力大减，但在一个时期依然显赫，秦昭王继位以后直到任用范雎之前，大权被太后与其弟穰侯等把持，“闻秦之有太后、穰侯、华阳、泾阳，不闻其有王也”（《史记·范雎列传》）。楚国的贵族势力也相当重，屈、景、昭三大家族一直显赫飞扬，到考烈王时有春申君总理政治，“君（春申君）相楚二十余年矣，



虽名相国，实楚王也”（《史记·春申君列传》）。有些“大家”依然有私人武装、有门客、有舍人，甚至有“私朝”。

孟子说：“为政不难，不得罪于巨室。”（《孟子·离娄上》）所谓“巨室”就是私家。孟子从另一面说明了“巨室”势力是相当大的。法家与孟子的看法不同，他们一再指出，对君主威胁最为直接的是这些“私家”、“巨室”。战国时期法家的改革主要内容之一就是打击、削弱这些私家大族。吴起在楚国的变法把打击“私族”作为首要内容。商鞅变法也是如此。在商鞅看来，所有的私家大族，只要不在国家体系之中或对国家有离心倾向的都在打击之列，《商君书·画策》说：“无爵而尊，无禄而富，无官而长，此之谓奸民。”《太公阴符》载周武王与太公对话：“武王曰‘民亦有罪乎？’太公曰：‘民有十大于此，除者则国治而民安。’武王曰：‘十大如何？’太公曰：‘民胜吏，厚大臣，一大也。民宗强，侵陵群下，二大也。民甚富，倾国家，三大也。民尊亲其君，天下归慕，四大也。众暴寡，五大也。民有百里之誉，千里之交，六大也。民以吏威为权，七大也。恩行于吏，八大也。民服信，以少为多，夺人田宅，赘人妻子，九大也。民之基业畜产为人所苦，十大也。所谓一家害一里，一里害诸侯，诸侯害天下。’”（转引《后汉书·百官志五》注）“十大”之民的要害是危害“公家”或与“公家”争权、争利，因此只有除之而后安。韩非对“私家”、“私门”之害有反复的论述，认为是国君的最大、最直接的威胁，一再提出要把打击私家势力作为政治的主要打击对象。他以树干与树枝为喻，提出强干弱枝，君主一定要经常修剪枝杈，切不可让枝杈长得茂盛。在韩非看来，妨害君主集权的主要障碍是“私门”太重。应该说，“公门”与“私门”之争一直是一个突出矛盾，秦始皇统一之后的重要举措之一就是迁豪。汉承秦法，也是不停地迁豪和打击豪强。

“公”胜“私”的过程也就是从分封制国家转到君主集权国



家的过程。这一转变关系到社会结构、社会关系、观念与价值体系的转变等等。这一过程很复杂，但主要是公侯们把权力集中于自己之手，同时削弱和取消私家的权力单位意义。在封建制下，所有受封者都是一个个相对独立的国家。分封者和被封者虽然有宗主和藩属的隶属关系，但权力各成体系。上下关系的特点是：我主人的主人不是我的主人。君主一统的集权制正是要取消或削弱这种制度与观念，君主要控制每一个人。把“我的主人的主人不是我的主人”的社会结构改成“君主是所有人的主人”。

立公灭私之所以会导向君主专制，还因为有如下两个理念和相应的运动趋势来支持：

其一是公而无党。党本来是一个复杂的社会现象，有血缘关系的“族党”、“党族”，有地缘关系的“乡党”、“里党”，有以角色为中心的这样与那样的党，诸如“父党”、“母党”、“夫党”、“妻党”、“主党”、“宾党”，在政治上有“朋党”、“比党”、“王子党”、“公党”、“公子党”、“党与”、“私党”等。总之，“党”是一种社会普遍存在和不可避免的现象。应该说，党是社会利益的组合体。社会是不可能没有利益集团的，也不可能没有利益的差别；有利益的差别和集团，必然有这样与那样的“党”。从逻辑上说，政治公共理性发展应为政治上的“党”提供理论依据。但是中国古代的哲人却走了另一条路，他们几乎无一例外地在“公”的大旗下，对“党”进行了批判和否定。他们把“公”绝对化。所谓绝对化，即要达到一律化和无差别之境。于是从立公灭私中自然得出的结论是“公而无党”。从纯粹逻辑上说，如果“公”到了绝对的、无异议、无差别的境地，是可以导出“无党”论的，因为人人都一样，都一条心，都是公的肉体，没有区分，自然也就没有“党”了。但是这仅是一种纯粹的逻辑。换个角度，如果政治公共理性是历史的，是有层次的，那么，从不同层次的“公”中也可以推导出有党论。



事实上当时诸子主张的“公”就互不相同，甚至如同水火，因此不仅应有不同的“党”，而且事实上也有不同的“党”。当时许多名师“聚徒”讲学，组成一定的群体，像墨家组成的墨者团体，已是实实在在的党派。可是先贤在政治上却绝对不容许“党”的存在，把“党”视为首害，诸子不约而同地都要求取缔政治上的“党”。他们把“党”与“私”说成是本体，党必私，私必党，私与党是孪生兄弟，于是政治上要求立公灭私与取缔党便成为一回事，相反，公则无党。典籍中对朋党的批判比比皆是，这里仅举数例：

《洪范》说：“无偏无党，王道荡荡。”

孔子说：“君子不党。”“君子矜而不争，群而不党。”

慎到的思想是“公而不当（党），易而无私。”（见《庄子·天下》）

荀子说：“不比周，不朋党。”（《强国》）

韩非说：“义必公正，公心不偏党也。”（《解老》）

先哲从观念上和理论上都认定“朋党”是政治的大敌，于是打散、取缔“党”成为一种普遍的政治价值准则，只要加上“朋党”的帽子，就是大恶、大奸。温文尔雅的孔子是否杀过少正卯，人们争论不已，这里不论，但无论如何像少正卯这种有理论、搞党派的人是儒家所不容的。

公而无私与公而无党成为同一个问题的两种表述。把“党”视为私的体现，这是古人步入的一大误区。就实而言，党既有“私”的一面，又有“公”的一面，是一种公私结合体。把“党”完全派给“私”，就割断了“党”与“公”的联系，否定了“党”的合理性。另外，“公而无党”也把“公”绝对化了，“公”则不准有社会性的组织，于是“公”便都集中到君主那里，君主是惟一的可以摸得着和体现“公”的政治实体。

以公否定“党”存在的合理性，无疑是一个理论误区，但却是当时以及其后两千余年的公论。党作为一种事实存在尽人



皆知，但又都认为是一种非合理性的存在，更没有结党的法律保护。这是一个非常相悖的现象，我们的先人一直在这种相悖的环境中生存，闹出说不尽的麻烦事。

无党论适应了君主一统专制的需要，因为任何党派的存在都会在不同程度上造成对君主一统专制体制的分解，进而成为一种威胁。取消“党”的意义在于从根本上取消人们横向联合的可能性，把人的社会联系减少到最低程度，特别在政治上，要把人尽量孤立成为一个个单个的人，把人单个化、孤立化，从而为君主一统专制制度的存在创造必要条件。我在多篇文章中说过春秋战国的诸子百家都在营造君主专制主义，其根据之一就是他们都反对“党”。在庞大的君主权力量面前，人们越是孤立，就越没有力量，就越便于君主专制的形成与发展。这可以说是历史的一条根本法则。

其二，与公而无党论相伴的是公、忠一体的忠君观念的发展与确立。西周的孝包含了忠，到春秋，“忠”已经成为社会思想与观念中的核心概念之一。王子今的《“忠”观念研究》一书梳理了“忠”观念的历史发展过程，足资参考。我这里只就与本题有关的问题再说几句。

“忠”的含义有多方面的内容，大体可分为两个方面：一是以主人和君主为对象，即“下”对“上”的人身服从和人身依赖观念；二是以公共理性为对象，在社会活动与人际交往中要忠于和恪守社会的公共理性和政治公共理性原则。从逻辑上说这两者的方向和行为是不尽相同的。前者向人格的萎缩和消失方向发展；后者向人格的独立发展。为了行文方便，我把前者称为第一种忠，把后者称为第二种忠。

第一种“忠”一直是主流，君主要求“下”对“上”具有献身精神和无条件服从。春秋时期盛行的“委质”制度，要求臣下生为主人之仆，死为主人之鬼，无有二心，绝对忠于主人。在分封制度下，臣下只忠于顶头主人，至于主人的主人，即越



级的主人可以不顾。随着君主专制体制的不断强化、激烈的战争的频繁爆发以及社会军事化程度的大幅度提高，君主对臣下的控制应该说日渐加强。与之相适应，下对上，臣民对君主绝对服从的程度更加明显。还有，君主手中握有巨大的社会资源和对社会成员的生杀予夺之权，造成了臣下“仰上而生”的环境，这是君主要求臣下必须忠于自己和臣下可能忠于君主的社会条件。就实而言，臣下对君主的忠不可能从天而降，也不仅仅是靠一种理论或观念就能奏效的。臣下对君主的“忠”，根本源于人身支配、生命支配和生活支配的制度。假定没有这种支配制度作底，臣下对上的“忠”是不可能长期维持下去的。

第二种忠在春秋战国时期有很大的发展。当时国与国之间的竞争和招揽人才，士人的朝秦暮楚和自由的流动，使得臣对君主的绝对服从有一定的松动。另一方面，社会改革、社会关系的大变动和激烈的政治、军事竞争激起了社会和政治公共理性的发展。在这种环境下，一些具有独立精神和有使命感的士人、官僚把坚持第二种忠作为自己的责任。表现在君臣关系上，他们尽忠的原则是以道事君、道高于君，甚至从道不从君；政治理念相合则留，不合则去；反对对君主卑躬屈膝的“妾妇之道”。当时有些人沿着这一方向走了相当长的一段路。最为著名的有壮烈的伍子胥，有聪明的范蠡，有痴情的屈原，有适度而行的孔子，有“爱君莫如我”的孟子。

第一种忠与第二种忠在逻辑上是不同的。但第二种忠要进入实际的政治运行系统就不能不与君主打交道。在实际的权力运行中，君主不会太喜欢臣下过于自信，也不会喜欢臣下过多地张扬“道高于君”。因此第二种忠的实践条件是极其有限的，常常像伍子胥那样被逼自杀，像屈原那样被逐，总之，第二种忠的悲剧多于喜剧。于是第二种忠逐渐向第一种忠靠拢、妥协、屈服。如果仔细考察，从忠观念一出现就有把两者混合起来的论述，如“公家之利，知无不为，忠也”（《左传》僖公九年，



又见《国语·晋语二》，“无私，忠也”（《左传》成公九年），“奉君命无私，谋国家不贰，图其身不忘其君”（《左传》成公十六年），事公室不谋私，“无私积，可不谓忠乎？”（《左传》襄公五年），“图远者，忠也”（《左传》襄公二十八年）。

把第二种忠融于第一种忠，或者作为第一种忠的附庸理论到战国后期已经完成，荀子和韩非是有关理论的集成者，其标志是“忠顺”和“公忠”的合一。具体的论述和历史过程可参阅王子今的著作。

战国时期人们对君主的忠虽有种种区分，如“至忠”、“上忠”、“大忠”、“次忠”、“下忠”、“愚忠”等等。然其主旨不外：竭尽全能效力而无异心和个人图谋；忠信而不党，尽忠而死职；听从吩咐和支配，不择事，不计较；忠谏不听不生异心；有善归之于君，不彰君之恶，恶归于己；君要臣死则死，死而无怨。以上这些几乎为社会公论和价值准则。

臣民对君主的忠顺是专制体制的要求，也是君主专制制度赖以存在和运转的社会观念基础和条件。把公同忠一体化，既使忠充实了政治公共理性的内容，又使公获得了臣民忠顺的支持。

六 立公灭私与国家和社会领域的对立

国家指以权力为中心的权力体系，社会领域指国家体系之外的社会组织与个体等。国家与民间社会是历史中的必有之物，无法互相取代。但是，如何处理两者的关系，则有相当的空间由人安排和设计。立公灭私的观念把国家与民间社会对立起来了，战国时期以此为指导而进行的变法对民间社会与国家的关系进行了新的组合，并对以后也产生了极大的影响。



在理念上公私的对立是公共理性与私人的对立，在社会关系上则是君主、国家与民间社会、个人的对立。在诸子的言论中，固然有君主、国家与民间社会之间的和谐的言论，但在观念上占主流的则是两者之间的对立。在道家的理论中，人的自然存在是最合理的，远古时期没有任何社会性的自然人是最自由的，最符合人性的时代。唐尧、禹舜等圣人的出现搅乱了人性，他们创立的种种制度是人性的枷锁和桎梏。这样，压根上国家与人的自然性就是对立的。儒家的贵贱等级论中虽有调和的一面，但贵贱上下之分则是主要的，而贵贱上下之分正标志着君主国家与民众之间的对立，他们有关君子小人的对立论也包含了一部分国家与民间社会对立的内容。墨子认为人类最初是一人一义，因此各不服气，争乱不已，于是有圣人出，禁乱制暴，制定出刑罚，强制人们放弃一人一义而归于一是。国家也是在与人性对立中产生的。法家认为人类最初没有君主与国家，由于人们之间的争斗使社会陷于一片混乱，于是在争斗中胜者为王，并制定出控制社会的制度体系。所以在法家眼里，君主、国家与社会民众之间是一种控制与被控制的对立关系。这方面的言论很多，各家的思路尽管有很大的差别，但有一个共同点，即君主、国家同民间社会或多数人之间是一种对立关系。

公体现在法、礼，而法、礼是君主、国家规范和统治民众的工具。法、礼与人的关系，占主流的说法是圣人外加给人的，而不是从人自身的需要生长出来的。因此礼、法对人是一种矫正。在儒家看来，没有礼，人就不成其为人，礼是人与动物区分的标志，是对人的矫正器。法更是如此。在法家看来，人的本性是好利的，好利引起争乱，于是有圣人出，制定出法，以规范人的行为。礼与法的主旨都是明分或定分。以法“定分”的论述多多，无需征引。于礼则有不同的看法，一些人认为礼的主旨是讲“和”，如有子说过：“礼之用，和为贵。”（《论语·



学而》)然而究其实,“和”的前提是“分”,礼首先是分贵贱上下尊卑,荀子说:“人何以能群?曰分。分何以能行?曰礼义。”又说:“先王恶其乱,故制礼义以分之。”(《王制》)《礼记·坊礼》说得更清楚:“夫礼,坊民所淫,章民之别。”《乐记》说:“礼义立,则贵贱等矣。”礼、法的主要功能是分贵贱等级,这就决定了它们与人的对立性。

春秋战国的立法只有“公法”而没有“民法”,这同立公灭私观念应该说有极大的关系。所谓的公法也就是“王法”,它的出发点和归结点都是为王的统治服务,民众只有作为王的附属物和使用物才有存在的意义,法家对此有明确的论述。他们提出,如果臣民不能为君主所用,那么这些臣民就失去了存在的价值,要采取最严厉的手段进行处罚,直至消灭之。中华法系的一个重要特点是“诸法合一”,应该说这同君主绝对专制是配套的。诸法合一说明了法律的主体只有一个,这就是君主,其他一切臣民都是被君主统治的对象。从出土的秦律中可以看到对臣民的行为规定极其详细和具体,但没有任何有关臣民权利的规定。

依据立公灭私的原则,不允许有独立于国家之外的民间社会的存在。所有的居民都必须纳入“编户齐民”的行政管理系统。当时发展起来的编户齐民制度不是一般的行政管理与户口登记,而是整套的人身控制、职业控制、行为控制、义务控制和社会控制体系,是君主直接对每个人进行统治和奴役的制度。秦国的法律对家庭制度都有硬性的规定,儿子成人必须与父亲分居,居民要编入什伍里甲体系,实行什伍里甲连坐,人们除垂直隶属于君主外,完全没有任何横向的自由空间,自然也就没有民间社会的活动余地。韩非提出对个人也要严格控制,要用法律与行政手段“禁其行”、“破其群”、“散其党”(《诡使》)。“俗”应该说包含许多民间社会的东西,为了一体化,各国变法对“俗”进行了肃整,改“俗”入法,吴起在楚



国“一楚国之俗”，商鞅在秦国的变法同样“移风易俗”。

崇公论、抑私说是立公灭私在思想文化方面的体现，而抑私说可以说是禁绝民间社会活动最彻底和最极端的行为。禁私说意在控制人们的思想，如果人们没有了思想的自由，进而变成只知听命，那么这种人就只能是会说话的工具而已。

在历史的一定时期，比如春秋战国，国家与民间社会有某种对立，国家对民间社会进行某些改造，从推动历史进步而言是必要的，这个问题不在这里讨论。我要说的是，这种国家与民间社会的对立是适应了君主专制发展的需要，立公灭私导向了国家至上。这种模式一旦形成就使国家控制民间社会成为惯性和成例，在历史的发展中越来越走向反面，并成为反动。

七 立公灭私与道德的绝对化

公与私本来是相反相成的一对矛盾，两者都是社会的普遍存在，不是非此即彼。但在中国的历史上却出现了一种绝对化的理论，即本文中一再说到的“立公灭私”论。立公无疑是合理的，但“灭私”却把一种社会普遍“私”置于了死地，取消了“私”的正当性与合理性，于是“私”被置于恶的地位，成为一种恶势力和万恶之源。这样就出现了一个无法解决的悖论：“私”虽是客观存在，但在观念上是不合理的；人们在“私”中生活，但观念上却要不停地进行“斗私”、“灭私”；人们在实际上不停地谋“私”，但却如“作贼”一样战战兢兢，不能得到应有的保障；在社会生活交往中，特别是在政治上，只要被戴上“私”的帽子，一下子就失去了合理性与正当性。

人灭私之后还有什么呢？人只能是一种“公”的存在物。从一方面看，人不能不是“公”的存在物，因为人是一种社会



动物，当然应该遵守社会的公共理性和社会规范。如果一个人反过来把“公”灭掉了，这个人应该说也就失去了人的社会价值，就会变成一个孤立的个体人。这样的人要么不进入社会，彻底离群索居，“自生自灭”；要么进入社会，那他一定会成为害群之马。一句话，人不能无“公”。

如果人仅仅是“公”的存在物，哪怕这种社会和政治公共理性是极其美好的，也不能避免其专制主义性质。道理在于：其一，它取消了人的个性和多样性，使人只能充当社会和政治公共理性的工具；如果人只是工具，就只能扮演服从和被支配的角色，人只会“服从”和“被支配”，那么其对立面一定是专制。这是历史的辩证法规律。其二，如果人只是“公”的存在物，那么他同时也就变成了一个现存制度的“制度人”。所谓“制度人”，是说人与现行制度一体化了。然而制度是历史性的，而人的主动性和创造性总有突破制度规定的一面，取消了人的主动性和创造性只能是专制主义的制度。其三，人本来是“公私”的浑成体，公私之间需要的是适度调理，求得平衡，但理论上却要把私灭掉，这如同把人劈成两半，这能不是专制主义吗？

理论上一味地提倡“立公灭私”，在事实上却极难做到，而人们又没有突破“立公灭私”的框架，于是就出现了大批的“假人”，即阳公阴私、假公济私、化公为私、援私为公等等。这点先哲们早有观察和揭露。如韩非说：“阴相善面阳相恶，以示无私”（《备内》），“彼有私急也，必以公义示而强之”（《说难》）。如《管子》说：“为人臣者援私以为公”，“行公道而托其私”（《君臣上》）。按照“立公灭私”的要求，只有如下的人才是真正的人：儒家所谓的“君子”，法家所谓的“法术之士”，道家所谓的“真人”，墨家所谓的“义士”等。而阳为公阴为私者，只能是“假人”、“小人”、“伪君子”等。从历史实际看，在“立公灭私”的标准下，中国人的绝大多数是“假人”。对假



人只能实行专制。因此道德的绝对化，如“立公灭私”，看起来十分纯真、高尚、典雅，而实际上则是武断、凶残、专制。

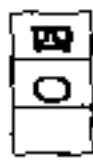
理论上要“灭私”、“无私”，然而事实上又做不到。可是诸子百家又基本上都接纳这个理论和价值体系，这样一来，“私”只能是一个没有合理性的怪物游荡于人间，于是阳为公、阴为私便成为中国历史上的一大奇观！

立公灭私的内容极多，包括崇尚公共理性、国家至上、尊王等等。这一切在当时都推动了君主专制体制的发展，因此立公灭私是一个符合专制主义需要的命题。

(本文作者刘泽华，南开大学中国社会史研究中心教授。天津 300071)

儒法公私观简论

刘宝才 王长坤



在社会史上，公私问题是一个永恒的问题，而不同时代的公私关系有不同的内容。相应地，在思想史上，公私观也是一个永恒的问题，许多学派的思想家，在建构他们的理论体系时，都对这个问题给予了高度重视，提出了各自的公私观。先秦时期的儒家学派和法家学派，在大体相同的时代背景下，提出了各具理论特色的公私观。本文讨论儒法公私观的几个问题，希望从公私观这个侧面评说儒法两派学说，也希望通过分析历史留给我们的这一宗思想材料，加深我们对公私关系的理解。



一 儒法公私观与春秋战国 社会变动的关系

春秋战国是中国古代社会大变动时期，王夫之称之为“古今一大变革之会”（《读通鉴论·叙论四》）。这个变革就是分封贵族政权瓦解和国民阶级兴起以及中央集权国家建立的过程。在春秋战国社会变革过程中，公和私所指的社会实体以及公私关系的性质也在发生变化。

周初“兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人”。“周之子孙，苟不狂惑者，莫不为天下之显诸侯。”（《荀子·儒效》）经过周公制礼作乐，西周初年建立起了一整套宗法等级制度，而到了后代，由于诸侯的权力不再是直接来自周天子，而是从自己的祖先继承而来，所以造成“侯伯不得变其政，天子不得变其君”（柳宗元：《封建论》）的封建割据局面。随着历史的发展，又打破了诸侯国旧有的力量平衡，发生了新的利害冲突，导致春秋时期的大国争霸。宗法等级制度“礼崩乐坏”了，社会在发生大变革。春秋时期社会大变革的实质是：“财产所有的变化，逐渐分散在占有土地生产资料的小宗族手里。但是这样的变化（兼室、夺邑）通过春秋时代都是过渡的状态，没有形成‘土地私有’的显族贵族……春秋时代的生产资料所有状态，基本上还是继承‘周公之籍’，所起的变化乃是由大氏族向小宗族的土地私有。”^①因此，这时的“‘公’是指的大氏族所有者，‘私’是指小宗长所有者，‘公’是指国君以至国事，‘私’指大夫以至家事，所谓‘私肥于公’，是政在大夫或‘政将在家’的

^① 侯外庐：《中国古代社会史论》，85页，石家庄，河北教育出版社，2000。



意思，私并不是私有土地的私，孔子‘张公室’，抑世室，就是为国君争权”^①。春秋时期关于“公”与“私”的问题是围绕着“公室”与“私门”的斗争展开的。所以在春秋时期流行的公私观念，主要的含义是忠于王室，所谓“无私，忠也”（《左传·成公九年》）。孔子称赞鲁国的季文子：“忠于公室也。相三君矣，而无私积，可不谓忠乎！”（《左传·襄公五年》）春秋时期的公主要指的是分封诸侯之国和国君，私主要指的是诸侯国里的大夫之家和大夫，公私的关系主要指诸侯之国与大夫之家的关系，也就是国君一级的贵族和大夫一级的贵族的关系。这是当时公私问题的基本含义。

孔子生活的春秋末期，国民阶级开始出现，人们开始打破氏族贵贱的限制追求私有财产。孔子承认：“富与贵，是人之所欲也”，“贫与贱，是人之所恶也”（《论语·里仁》）。他还说：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。”（《论语·述而》）这说明，孔子不反对人们追求富贵。但当国民阶级追求财富与氏族贵族的特权发生冲突、进而要打破“氏所以别贵贱”（《通志·氏族略序》）的西周传统时，他就不能容忍了。他说：“好勇疾贫，乱也。”（《论语·泰伯》）一再强调要为富以道，要以义制利，要“见利思义”（《论语·宪问》）。这里的“义”在政治上就是以“礼”规范人们的行动，要求“克己复礼”，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）。所以孔子竭力以维护分封贵族的等级权力结构的办法来救世。他表白说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）“如有用我者，吾其为东周乎！”（《论语·阳货》）孔子要维护分封诸侯国的权威，反对诸侯国内部大夫势力的膨胀。可见，孔子所谓的公仍然指的是公室、国君，私仍然指的是私家、大夫。

战国时期，中国古代社会发生了变化。一面是氏族贵族统

^① 侯外庐：《中国古代社会史论》，81页。



治彻底瓦解。战国七雄中只剩下一个燕国为姬姓，其余六国都由周王室的异姓掌权了。社会风俗变化更为显著，“如春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣；春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣；春秋时犹严祭祀、重聘享，而七国则无其事矣；春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣；春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣；春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。”（《日知录》卷十三）七国的性质都已经由周王朝的封国变化成为地方性的国家。同时，经过战国初期的变法运动，各国都已打破了旧的经济制度和政治制度，力图通过兼并战争统一中国。中央集权的统一国家的建立已成为不可阻挡的历史趋势。另一面是国民阶级兴起。按何兆武先生的解释，侯先生著作中“国民”一词相当于“自由人、公民、土地私有者和有产阶级”^①。战国时期新兴地主阶级形成，被统治的农业劳动者转化为一家一户的个体农民，商人也活跃起来——“天下熙熙，皆为利来，天下攘攘，皆为利往”（《史记·货殖列传》）。这些社会群体都属于当时的国民阶级。

生活于战国时代的儒家和法家代表人物游说七国君臣，希望通过他们实现自己的政治理想，也要谈论公私关系。战国时代儒家和法家谈论公私关系，所说的公指的是战国各国及其国君，而私指的是国家、君主以外的一切人与事，不仅包括特定的下层贵族，更包括各级官僚、新兴地主阶级以及全部士农工商之民。他们所说的“公”已不再是分封贵族的国家和分封国家的国君了，而私的范围扩大到包括整个国民阶级。战国儒法公私观中“公”、“私”含义的变化表明，人们研究公私问题时突破了贵族内部权力分配的狭小范围，把国民阶级纳入公私观的视野之中了。

^① 何兆武：《释“国民”和“国民阶级”》，见《纪念侯外庐文集》，100页，西安，陕西人民教育出版社，1991。



二 儒家公私观与儒家思想 体系核心的关系

1. 儒家思想体系的核心是伦理思想，确切地说是政治伦理思想。儒家的公私观主要体现于政治伦理思想中

孔子所继承发展的古代政治伦理以“亲亲”、“尊尊”为原则，体现于以区分尊卑贵贱为特点的礼制之中。孔子讲“仁”，对“仁”的解释是“爱人”（《论语·颜渊》）。并不是爱少数人而是“泛爱众”（《论语·学而》），是“四海之内皆兄弟也”（《论语·颜渊》）。然而实行起来，爱什么人，怎样爱各色人等，就有条件限制了，要以符合“礼”为条件，受“礼”的限制。依照“礼”的规定，人被分成不同等级，只可以有区别地爱不同等级的人，而不能同样地爱不同等级的人，不能为不同等级的人谋同样的利益。这样以来，孔子的公私观本身就有了矛盾。抽象地讲，要统治者“修己以安百姓”（《论语·宪问》），要“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》），要与百姓共同富足。实际上，所维护的“公利”不过是“公室”（国君一级贵族）的利益。“张公室”便是扩张国君一级贵族的权益，抑制“私门”（大夫一级贵族）的权益，他们讲公私问题仅仅涉及不同等级的贵族之间的权益分配，广大民众的权益根本不在视野之内。

孟子的政治伦理思想强调义利之辨，体现着他的公私观。孟子说的义、仁义即公义。《孟子》书中没有公义一词，他说的义、仁义就是公义。朱熹《孟子集注》用公义解释义和仁义（见《离娄上》、《离娄下》、《万章上》集注），是符合孟子的原意的。利指私利、私恩。孟子重义轻利，主张以义制利，两者不可兼得时舍私利而取公义，但并没有完全把公义与私利对立



起来，没有绝对以公义排斥私利。孟子对梁惠王说：“王何必言利，亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）那是特定场合使用的极而言之的表述方式，真实意思只是反对“后义而先利”（同上），反对“君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接”（《孟子·告子下》），要人们先义后利，要人们处理相互关系时不忘掉公义。

孟子追求公义与私利的统一，主张合理处理公私关系、义利关系。我们可以举几个例子：

其一，《孟子·万章上》说，舜的弟弟象暴虐不仁，曾经多次迫害舜。舜立为天子后不诛杀象，还封象为有庠之君，经常接见象，保持兄弟情谊。但不许象亲自治理有庠之民，而派官吏代象治理，收取贡税交纳给象，以免他这个不肖的弟弟祸害有庠之民。朱熹《孟子集注》说，孟子讲这个故事的用意是：“言圣人以公义废私恩，亦不以私恩废公义。”

其二，《孟子·离娄下》说，郑人派善射的子濯孺子侵卫，卫国派善射的庾公之斯驱赶他。两人相遇时正值子濯孺子发病，病得拿不起弓来。庾公之斯说：“小人学射于尹公之他，尹公之他学射于夫子。我不忍以夫子之道反害夫子。虽然，今日之事，君事也，我不敢废。”不敢废“君事”是公义，不能杀生病的师爷是“私恩”，怎么办呢？庾公之斯“抽矢扣轮，去其金，发乘矢而后反”——抽出箭来在车轮上敲打，把金属箭头敲掉，射出四支没有箭头的箭，转身离去。这个故事也是要追求公私统一的意思。

其三，孟子辟杨、墨，指斥：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无君无父，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）杨朱与墨子的主张不同，“为我”即无公，“兼爱”即无私。孟子认为：“为我”——“无君”——无公，不够人；“兼爱”——“无父”——无私，同样不够人。合乎逻辑地推论，孟子不主张无公，也不主张无私，而是主张有公有私，即在先公后私的原



则下追求公私统一。

孟子开口兄弟，闭口君父，表明他的政治伦理思想具有浓厚的家族伦理色彩。把家族伦理扩大为政治伦理，作为治国平天下的方略，是儒家所继承的西周传统，也是孟子思想的特色。这样以来，孟子的公私观追求公私统一、公私和谐而不把公义绝对化，便不很难理解。西周礼乐文明是以伦理化的古代宗教为意识形态、以家族伦理为基础的制度和思想体系。在这样一种文化框架中，公私观不容易走向极端。孟子的时代，家族已经与国家制度和社会组织分离，而公私关系问题仍然存在，恰当地处理公私关系仍然是政治生活和社会生活的基本问题之一。如何从理论上论证公私关系，如何确立适合时代需要的公私观，是一个时代课题。孟子提出重视公义、先公后私、公私统一的公私观，是有重要理论价值的。但他的论证偏重取材于历史传说，这些传说对战国时代一般人已经相当隔膜，借用历史传说进行说明也显得牵强。当时就有人对舜封象的传说感到不解，而庾公之斯求得“君事”与“私恩”两全的办法实际颇有掩耳盗铃的意味。

荀子对公私问题作了系统的概括。其一，赋予公、私以更广泛的内涵。“公”除指“公利”、“公义”外，兼有“公道”、“公平”等含义；“私”除“私利”外，亦兼有“私欲”、“私见”等含义。荀子强调公与私完全对立，认为维护公道、公利的人臣是“上则能尊君，下则能爱民”的“圣臣”，而不顾公道、朋党图私的人臣是“上不忠乎君，下善取誉乎民”的“篡臣”（《荀子·臣道》），还把公道、公义作为区分明君与昏君的重要标志。其二，荀子不仅将“公正无私”作为道德修养的要求，还将其推广到政治制度方面。他讲君子就是“能以公义胜私欲”（《荀子·修身》）的人，这是道德修养要求。他更着重讲，“公道”、“公平”要体现于“明分职，序事业，材技官能”诸政治制度中，办理诸政治事务只有“隆礼重法”才能体现“公道”、



“公义”（《荀子·君道》）。把“公正无私”与“降礼重法”联系起来，使荀子的公私观与法家接近了。

2. 法家思想体系的核心是依法治国的政治思想，法家的公私观也主要体现在法治思想中

前期法家已经明确指出，法治与人治的对立是公与私的对立。《商君书·修权》篇集中讨论这一问题，说“君臣释法任私必乱，故立法明分而不以私害法”。又说：“夫废法度而好私议，则奸臣鬻权以约禄，秩官之吏隐下而渔民。谚曰：‘蠹众而木折，隙大而墙坏。’故大臣争于私而不顾其民，则下离上。下离上者，国之隙也。秩官之吏隐下以渔百姓，此民之蠹也。故国有蠹隙而不亡者，天下鲜矣。故明主任法去私，而国无蠹隙矣。”商鞅将“释法任私”与“任法去私”相对表明，他认为任法即是公，背法即是私。《修权》篇接着说：“公私之交，存亡之本也。”历史上的三王、五霸都是“为天下治天下”，而“非私天下之利也”，“今乱世之君臣，区区然皆擅一国之利，而管一官之重，以便其私，此国之所以危也”。商鞅把公私问题提到国家存亡的高度来认识，坚定地主张立公去私，奠定了法家公私观的基调。慎到和申不害是从黄老道家出发转向法家的人物，他们的公私观与道家的清静无为理论有联系，如说：“君道无知无为”（《申子·大体》）就是公，除去主观成见按一个统一的客观标准办事就能“至公大定”（《慎子·逸文》），这是不同于商鞅的地方。但慎到和申不害与商鞅一样，把法治与人治之争归结为公私之争。他们认为实行人治的时候，“国家之政要出于一人之心”（《慎子·威德》），“诛赏予夺从君心出”（《慎子·君人》），是非全凭君主“心裁”（同上），所以人治就是私。实行法治的时候，“官不私亲，法不遗爱，上下无事，唯法所在”（《慎子·君臣》），“我喜可抑，我忿可窒，我法不可离也，骨肉可刑，亲戚可灭，圣法不可阙也”（《慎子·逸文》），所以法治就是公。慎到还说“凡立公，所以弃私也”（《慎子·威德》），



强调了公私不可两立的性质。从早期法家的观点已经可以看到，法家的公私观与儒家的公私观在理论上有一个差别，法家强调公私对立不可调和，而没有考虑公私统一的一面。

法家学说集大成者韩非继承发展了前期法家的公私观。韩非与前期法家一样认为公与私是截然相反、完全对立的。他说：“古者仓颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也，乃仓颉固以知之矣。”（《韩非子·五蠹》）韩非这几句话，被视为对公、私两字的经典解释，许慎著《说文解字》就是引用韩非的观点解释“私”字的。韩非不但从字义上说明公私对立，还进而指出了两者对立的现实基础。他说：“匹夫有私便，人主有公利。不作而养足，不仕而名显，此私便也；息文学而明法度，塞私便而一功劳，此公利也。”（《韩非子·八说》）又说：“私行立而公利灭也。”（《韩非子·五蠹》）他指出公私相背是基于利益的冲突，旨在强调公私对立之绝对性与必然性。在公与私的对立中，韩非否定私而倡导公，主张一切以公利为准。他说：“为公者必利，不为公者必害。”（《韩非子·外储说右上》）“私义行则乱，公义行则治。”（《韩非子·饰邪》）“吏无私利而正矣。”（《韩非子·外储说右下》）而现实却是“私门将实，公庭将虚”（《韩非子·扬权》），“私利立而公利灭”，“贵私行而贱公功”（《韩非子·亡征》）。要消除这些现象的危害，要维护国家和国君的根本利益，“必明于公私之分，明法制，去私恩”（《韩非子·饰邪》）。可见，在韩非看来，申明公私之分是关系国家治乱强弱、生死存亡的关键问题。在明于公私之分的基础上，韩非提出了解决公私冲突的原则与方法，这就是“立法废私”，韩非认为法是君主公利、公义的集中表现，法的作用就是禁止自私自利的思想和行为，以达到维护公利的目的。他说：“夫立法令者以废私也，法令行而私道废矣。”（《韩非子·诡使》）韩非总结历史经验，认为：“古者世治之民，奉公法，废私术，专意一行，具以待任。”（《韩非子·有度》）“当今之时，



能去私曲就公法者，民安而国治；能去私利行公法者，则兵强而敌弱。”（《韩非子·有度》）总之，“道私者乱，道法者治”，“法立，则莫得为私也”（《韩非子·诡使》）。

三 儒法公私观与儒法人性学说的关系

前诸子思想史上，神的意志是政治思想、伦理思想的理论依据，诸子思想史上，人性论成了政治思想、伦理思想的理论依据，这也是中国思想发展史上历史性的进步。儒法公私观是以各自的人性论作为理论依据的。

最先提出人性问题的思想家是孔子，但关于人性，他仅讲过一句话：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）并未认定人性善或者人性恶。“夫子言性与天道，不可得而闻也”（《论语·公冶长》），即是说夫子很少谈论这类问题。由于孔子很少谈论人性，后来在儒家内部对人性的解释发生了公开的分歧。

孟子主张“性善论”，认为人皆具有善端。“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”（《孟子·告子上》）这“四心”就是仁义礼智四种善良品德的开端，简称“四端”。而这“四端”又是先天的，是“人之所以不学而能者”，“所不虑而知者”（同上），所以说人性本来是善的。性善的人类为什么会有不善行为？孟子认为是后天社会环境影响所致，特别是人们追逐物质利益的私欲所致，因而他要人寡欲。说：“其为人也寡欲，[善的本性]虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，[善的本性]虽有存焉者，寡矣。”（《孟子·尽心下》）所以他主张要对人进行教化，通过教化破除私欲，恢复善的人性，故云：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）人接受教化，找回因物欲



诱惑而丧失掉的善的本性，再通过自我修养将善的本性发扬光大，就会成为私欲少而公心多、道德高尚的人。

荀子公私观的理论基础是性恶论。荀子认为：“今人之性，生而好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”（《荀子·性恶》）性恶的人类怎样才能有善的行为？他认为：“人之性恶，其善者伪。”（同上）善的行为是人为地“矫饰”、“扰化”人性的结果。“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”（《荀子·性恶》）荀子强调“性”、“伪”之分，包含着一个可贵的观点：人是可以教育的，人虽性恶，经过教化引导可以培养出善的品质。“涂之人可以为禹”，任何一个人经过教化引导都有可能“以公义胜私欲”（《荀子·修身》），以至成为大禹那样的伟大人物。

五
〇

法家从功利角度研究人性。着重于如何利用人的本性推行法制，以达到富国强兵的目的，而不着重于对人性作道德评价，所以不讲人性是善还是恶，只强调人性好利可以利用。商鞅说：“民之于利也，若水之于下也，四旁无择。”（《商君书·君臣》）又说：“民之性饥而求食，劳而求佚，苦则索乐，辱则求荣。”（《商君书·算地》）这是人共有的、与生俱来的、无法改变的本性。“民之欲富贵也，其闾棺而后止。”（《商君书·赏刑》）因此，不要幻想改变人好利的本性，应该研究的是怎样利用它。商鞅说：“好恶者，赏罚之本也。”（《商君书·错法》）人皆好利，恶害，故可以用赏罚两种手段驾驭人民，驱使人民从事农战。如果人不好利恶害，不希望得到奖赏，不害怕受到刑罚，赏罚便不起作用，法治便无法推行，富国强兵的目标也就无从实现了。

《韩非子》一书中没有人性之词，但有有关于人伦关系的大量



言论。从中可以看出，韩非继承了前期法家人性好利的观点，并且将其发展到了极端。韩非广泛观察评论各种人伦关系，包括君臣关系、君民关系、地主与佣工的关系、各行业从业者与顾客的关系以及父母与子女的关系，用全部材料说明一个观点：人性好利，人与人之间的本质的以至惟一的关系就是利害关系。他也与前期法家一样，不着重对人性好利作道德上的善恶评价，而着重于如何利用好利的人性推行法治，达到富国强兵、成就霸王事业的目的。他看到人与人的关系中充满“计算之心”（《韩非子·六反》），每个人所“计”所“算”的都是自己的利益。韩非认为，这不仅不可避免而且可以为君主利用，所以他鼓励人们的“自为”心，反对“相为”的观点，要人们自己为自己谋利益，不要把希望寄托于别人的恩典。他说“自为”则事能成，“相为”会希望落空，落个互相责备、互相抱怨的结果。但在韩非的思想体系中，每个人的“自为”心只有成为实现君主利益的资源时才有意义。君主用官爵奖赏满足臣民好利的本性，换来臣民的效忠，凭借臣民的血汗、智力和生命成就“霸王之名”、“霸王之功”和“霸王之业”（《韩非子·初见秦》），这样就使私转化成为公，使“私欲”转化成为“公利”了。

四 儒法公私观的历史评价

通过对儒法公私观的研究可以看出：

首先，儒法的公私观讨论了春秋战国时代社会生活特别是社会政治生活中群体与个体、整体与部分的关系问题。强调“公义”、维护“公利”是儒法两家的公私观的共同出发点和归宿。儒家创始人孔子重义轻利，其所轻的“利”是人顺其自然



本性追逐的“个人之利”，是私利。而对涉及社会、国家之大利、“公利”，孔子不是轻视而是非常重视。在孔子的公私观中，“公利”就是“公”，就是“义”，他认为私利必须服从“公利”，但不完全否定人们的私利，孟子强调仁义的最终目的就是实现“王天下”之大利。它的本质就是要求群臣士庶牺牲个人利益去实现以国君为代表的整个地主阶级的国家利益。荀子“志爱公利”，商鞅、韩非更是以维护“公利”为其根本目的。战国时儒法两个学派虽势如水火，但其公私观的出发点和归宿却有异曲同工之处。两个学派一致主张公高于私，顺应了战国时代历史发展的需要。

其次，儒法公私观的理论贡献所在不同。儒家的公私观的理论贡献主要在伦理思想领域，为道德修养提出了目标。由于中国进入文明社会走的是“人惟求旧，器惟求新”的“维新”道路，使得中国进入阶级社会以后，政治生活中保留着浓厚的血缘关系，宗法伦理成为调整人伦关系的基本道德准则。孔子仁、礼并重的思想及以仁、礼为核心的一整套学说，就是在这种历史背景下产生的。但严格说来，礼是政治范畴，而仁是道德范畴，两者共同维护宗法等级制。春秋战国之际社会的大变革破除了氏族和氏族贵族统治，但仍然保持了家族血缘关系。孟子、荀子紧紧抓住了这一点。孟子着眼于调节当时社会内部已暴露出来的新的公与私的矛盾，对孔子的仁学做了进一步的发挥，从而形成了以性善论为理论基础，以“仁、义、礼、智”为基本道德规范，以“清心寡欲”、“求其放心”为修养途径，以“民贵君轻”、“制民恒产”为内容的“仁政”学说。他试图以伦理道德规范将以血缘为纽带的宗法制的关系确定下来。而荀子则发挥了孔子的礼学，以性恶论为理论基础，形成了“隆礼重法”的政治学说和“亲亲、故故、庸庸、劳劳，仁之杀也；贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长、义之伦也。行之得其节，礼之序也”（《荀子·大略》），从而把封建宗法关系和封建等级制



度密切结合。这一思想为后期法家所继承，进而以人皆好利论为理论基础，否认“义”存在的意义，要求“立法废私”。法家的公私观理论贡献主要在法治思想领域，为法治提供了理论依据。无论是儒家以道德修养为中心的公私观还是法家“以法治国”为中心的公私观都是为了维护新兴地主阶级的统治，所以秦汉以后儒法公私观合流了。

再次，儒法公私观对“公”与“私”的看法是有差别的。因为与古代宗法伦理有历史渊源，与民本思想有理论联系，儒家没有把“公”与“私”绝对化，对公私关系的看法就具有辩证的因素。儒家承认在道德原则指导下追求私利的合理性，并要求统治者“制民之产”、“节用而爱人”、“与民同乐”，表现了可贵的民本主义的思想。法家的主张立公废私，任公不任私。为了维护公利、公义，个人应该牺牲一切。法家的这种公私观，从历史上看，对于维护新兴地主阶级的国家利益，削弱和限制大臣贵戚们的利益，对于当时正在进行的统一中国的伟大事业，具有积极意义。但法家的公私观仅仅与法治思想联系在一起，认为公与私绝对对立，对公私观的看法具有形而上学的特点。法家一面夸大人的自私心，一面主张绝对去私立公，在两者的尖锐对立中走向绝对君主专制主义。秦王朝实行法家的绝对君主专制主义，“刑罚积而民怨背”（《过秦论》），到秦二世就走向灭亡。历史实践证明，在公私观问题上儒家的理论高于法家。

最后，儒法崇公抑私的公私观的历史影响具有两重性。先秦儒法公私观的崇公抑私，奠定了中国传统文化公私观的基调，共同缔造了中国传统文化中崇尚群体和整体利益的精神，在战国以后的中国历史发展过程中，公的观念一直受到推崇，“天下为公”的口号有着超时代的价值。直到20世纪，孙中山还倡导“天下为公”，毛泽东还用“立党为公”表达中国共产党的宗旨。这是儒法崇公抑私公私观历史影响的积极方面。另一方面，两千年间，历史上把持特权的阶级、阶层、集团和个人总是把他



们的私说成公，唱为公的高调行假公济私之实，要求人民为了他们的“大公”作“无私”奉献。值得注意的是，这种消极影响与儒法公私观有着内在的联系。儒法的公私观都没有把君主与国家加以明确区别，法家尤甚。法家所说的“公”指的是国家，同时指的也是君主。在前期法家的文献中的某些地方还可以看到两者的区别，在韩非的著作中便完全看不到了。虽然儒家和法家的某些思想家也曾注意过“天子”与“天下”的区别，但最终还是无法将君与国家区别开来，尤其无法找到区分二者利益的制度保障。所以儒家和法家追求公利有双重性：“一是追求天下大公，二是维护君父之利。”^① 这种理论上的矛盾和模糊不清是儒法公私观产生消极历史影响的内在根源。

(本文作者刘宝才，西北大学中国思想文化研究所教授，博士生导师。西安 710069。

王长坤，西北大学中国思想文化研究所博士生，西安理工大学人文学院讲师。西安 710048)

^① 张国钧：《中华民族价值导向的选择》，194页，北京，中国人民大学出版社，1995。

春秋战国时期的社会转型与 “公”、“私”观念的嬗变

陈春会

五
五

—

中国社会之“私有”观念作为大众意识形态的兴起，肇始于西周末年土地所有制的变化。西周时期，普天下的土地属于周王个人所有，所谓“溥天之下，莫非王土”（《诗经·小雅·北山》）。国王的土地也即是国家的土地，因此普天下的土地也可以说是整个国家公有。然而，从西周末年开始，这种状况发生了变化，西周早中期属周王所有的土地分成“公田”和“私田”由庶人耕种，庶人在公田上为国王和贵族劳动，在“私田”上生产自身必需的生活资料，但到了西周末年庶人为自己开垦出越来越多的私田，而“公田不治”（《汉书·食货志》）。贵族阶



级也乘机将“公田”占为私有，进行买卖、交换和抵押，如《匭生簋》铭文记载，格伯以三十田作代价，买到僂生的四匹好马。20世纪70年代出土的几件共王时期的卫器铭文具体地记载了土地买卖的内容：《卫盃》铭文记载炬伯庶人先后两次卖掉十三田，换取裘卫的玉璋、赤虎皮、鹿皮披肩和染色围裙，并将这项交易上报五伯，五伯派三有司到场，办理受田手续。《五祀卫鼎》铭文记载，邦君历出卖五田给裘卫，得到井伯等人批准，井伯等令三有司派人勘定出卖的那块田界，达成交易。《九祀卫鼎》铭文记载，炬伯用一处名叫林督里的地方买取了裘卫的一套服饰和车马器。从这些记载看，土地既然可以用来买卖和交换，说明它们已被视作私人财产，私有观念悄然兴起。私有财产不可随意侵犯的观念也产生了，个人财产被侵占，可以上告至官府要求收回自己的财产。如厉王时的《矢人盘》记载，矢人侵夺散邑，引起纷争，到官府诉讼，裁决结果，矢人赔偿散氏土地。铭文详细记载了赔偿土地的四界，并由官吏勘定，最后订立了契约。这说明土地私有已被官方认可。甚至国家的最高统治者周王也不能随便侵占庶民的土地。如周厉王时，为了恢复王室实力，实行违反历史潮流的“专利”政策，取缔了贵族和公社成员在山林川泽之地开辟的私田，重新垄断山林川泽之利。他还改变了不从公社自由民份地上收税的旧典，增加对自由民的剥削。这些政策直接触犯了平民利益，使“民不堪命”，引起舆论指责，厉王对舆论采取高压手段，终于导致国人暴动，驱逐了厉王。舆论能对厉王的倒行逆施进行谴责，说明在人们的观念中厉王侵吞和强占私田的行为有欠妥当，也说明私有观念通过土地的占有已经在人们的意识中有了一席之地。

春秋时期私有观念蔓延的特殊形式是“私家”对“公室”的土地侵夺。“公室”指国君和诸侯，“私家”即大夫。这时私家对公室的侵夺屡屡发生。如在鲁国，“初，公傅夺卜齮田，公不禁。秋八月辛丑，共仲使卜齮贼公于武闾”（《左传》闵公二



年)。是说卜齮因为土地被夺，不惜为公仲充当凶手，刺死鲁闵公。在郑国，“初，子驷为田洫，司氏、堵氏、侯氏、子师氏皆丧田焉。故五族聚群不逞之人，因公子之徒以作乱……冬十月戊辰，尉止、司臣、侯晋、堵女父、子师仆帅贼以入，晨攻执政于西宫之朝，杀子驷、子国、子耳”（《左传》襄公十年）。像这样为争夺田地引起的斗争各诸侯国都有发生，而尤以晋为烈。如《左传》成公十七年载：“晋厉公多侈，多外嬖。反自鄆陵，欲尽去群大夫而立其左右。胥童以胥克之废也怨郤氏，而嬖于厉公。郤锜夺夷阳五田，五亦嬖于厉公。郤犇与长鱼矫争田，执而梏之，与其父母妻子同一轅。……壬午，胥童、夷阳五帅甲八百将攻郤氏，长鱼矫请无用众……矫以戈杀驹伯、苦成叔于其位。”反映了当时因土地被夺而引起的杀戮。又如昭公十四年：“晋刑侯与雍子争鄙田，久而无成。士景伯如楚，叔鱼摄理。韩宣子命断旧狱，罪在雍子。雍子纳其女于叔鱼，叔鱼蔽罪刑侯。刑侯怒，杀叔鱼与雍子于朝。宣子问其罪于叔向……乃施刑侯，而尸雍子、叔鱼于市。”刑侯与雍子为争田而诉讼，又因叔鱼判案不公，而杀叔鱼和雍子，他本人也被施刑。此后，土地兼并愈演愈烈，不少“私家”成为拥有大量私产的富有者，晋国的郤氏“其富半公室，其家半三军”（《国语·晋语八》）。鲁国季氏“富于周公”（《论语·先进》）。一时出现了“私肥于公”、“大夫皆富”的局面。“私家”对“公家”的侵夺刚性地转变了人们的观念，私有观念更加深入人心。“私家”的强大使贵族阶级忧心忡忡，他们预感到“大夫皆富，政将在家”（《左传》襄公二十九年），后来果然发生了鲁国三桓“三分公室”、“三家分晋”、“田氏代齐”等事件，“私家”彻底取代了“公家”。

随着私有观念的蔓延，追逐“私利”成为不可阻挡的潮流。“今以众地者，公作则迟，有所匿其力也；分地则速，无所匿迟也。”（《吕氏春秋·审分》）现实迫使统治者制定新的政策以维持国家财政收入的正常运转。春秋中后期各国纷纷进行的租税



方式改革正适应了人们追求更多私利的需要，从“相地而衰征”到“初税亩”、“初租禾”，都是将“籍公田”的集体劳役地租改变为履亩而税的家庭实物地租。这一改革措施增加了政府收入，同时也为私利的合法化提供了国家政策依据。因为依照这一政策，不论公田私田只要交够赋税，其余的收入不论多少都归个人所有。实际上使私利合法化。因此遭到了当时守旧思想家们的讥讽。如《左传》宣公十五年曰：“初税亩，非礼也。谷出不过藉，以丰财也。”“初税亩。初者何？始也。税亩者何？履亩而税也……何讥乎始履亩而税？古者什一而藉……什一者，天下之中正也。”（《公羊传》宣公十五年）“初税亩，初者，始也。古者什一，藉而不税。初税亩，非正也。古者三百步为里，名曰井田。井田者九百亩。公田居一。……初税亩者，非公之去公田而履亩，十取一也”（《穀梁传》宣公十五年）。《左传》哀公十一年曰：“季孙欲以田赋，使冉有访诸仲尼。……仲尼不对，而私于冉有曰：‘君子之行也，度于礼。……若不度于礼，而贪冒无厌，则虽以田赋，将又不足。且子季孙若欲行而法，则周公之典在，若欲苟而行，又何妨焉？’”。但这些言论并不能阻挡贵族们为了获取更多的收入，便尽量鼓励庶人去开垦新的荒地，甚至将原来的“公田”也交由庶人自己耕种。这样，私有观念通过国家政策的默认在社会上迅速普及起来。随后各诸侯国又通过国家法令授给庶民田地，私有制在观念形态上正式得到国家法令的确认。最早授民以田的是赵国，赵简子在攻打范、中行氏的誓师词中说：“克敌者，上大夫受县，下大夫受郡，士田十万，庶人工商遂，人臣隶圉免。”（《左传》哀公二年）这里的“士田十万”即赏赐给士土地十万亩。此后，各国纷纷授庶民以私田，如“良田不在战士，三年而兵弱”（《管子·八观》），“户籍田结者，所以知贫富之不訾也。故善者必先知其田，乃知其人”（《管子·禁臧》），“能得甲首一者，赏爵一级，益田一顷，益宅九亩”（《商君书·境内》），“令宰历卿大夫至



于庶民土田之数，而赋之牺牲”（《吕氏春秋·季冬季》），“魏氏之武卒……中试则复其户，利其田宅”（《荀子·议兵》）。统治者认为，庶民对“私田”的拥有关乎国家富强和长治久安。思想家们对此也有深刻的认识，如孟子说：“有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。”（《孟子·滕文公上》）私有观念经过漫长的道路通过土地私有的发展和国家法令的确认在社会各阶层意识中确立。

二

伴随土地私有化过程而发展起来的私有观念，其催生物首先是经济结构的变革。由于私有观念的建立，人们以百倍的热情投入到私田的劳动中去，而公田上的劳动则懈怠起来以至无法维持，村社只好将土地分给农户经营，致使家族村社共同体最终解体，代之而起的是农户个体家庭成为基本单位的经济结构。到了战国时期，到处可见“五口之家”、“八口之家”占有“五亩之宅”和“百亩之田”，小农经济结构成为社会经济的主要形式。这种先进的经济结构极大地调动起农民生产的积极性，他们在生产中发挥出最大的能量和全部的能力，创造出了先进的生产力——铁制农具和牛耕。作为个体农户的他们为提高生活水平自觉自愿地勤奋劳作。“今也农夫之所以早出暮入，强乎耕稼树艺，多聚菽粟，而不敢怠倦者，何也？曰：‘彼以为强必富，不强必贫；强必饱，不强必饥。故不敢怠倦。’”（《墨子·非命下》）努力劳动追求私利已成为社会的共识。在劳动中人们逐步总结出深耕、灌溉、施肥等一套精耕细作的经验，伴随一年两熟的推广，农业产量得到很大提高。

社会基本经济单位由宗法血族组织下降到个体家庭，使不自由的财产形态发展到较为自由的财产形态，为人们在经济生



活中能以私有者的身份进行竞争提供了条件。春秋后期开始出现的独立意义上的个体家庭观念正是这一经济形式发展的结果。^① 个体家庭的出现使许多贵族和庶人能够脱离宗法制度的庇荫与束缚，以个人身份或家庭名义去社会上闯荡，这种宽松的人事环境促进了私营工商业的兴起和发展。如赵国大夫范蠡想到“计然之策七，越用其五而得意，既已施于国，吾欲用之家”（《史记·货殖列传》），便毅然辞官，去陶邑经商而三致千金。猗顿原为鲁之穷士，“耕则常饥，桑则常寒……乃适西河，大畜牛羊于猗氏之南，十年之间其息不可计，资拟王公，驰名天下”（《孔丛子·陈士义》），后又经营池盐产销，成为一个兼营手工业的大商人。孔子弟子子贡，退学从商，“结驷连骑，束帛之币以聘享诸侯，所至，国君无不分庭抗礼”（《史记·仲尼弟子列传》）。鲁人曹邴氏“以铁冶起，富至巨万……邹鲁以其故多去文学而趋利”（《史记·货殖列传》）。若在宗法制度盛行的时代，这些人做梦也不会想到他们会有如此的行动和取得巨万的财富。《商君书·农占篇》曰：“见言谈游士事君之可以尊身也，商贾之可以富家也，技艺之足以糊口也。民见此诸便且利也，则必避农。”宽松的择业环境使人们可以选择能给自己带来更大利益的职业，众多头脑聪明的个人参与到工商业之中，因为这个行业容易获得厚利。而他们的参与也为私营工商业的发展注入了活力。私营工商业迅速发展起来。“工商食官”的局面难以维持，各诸侯国纷纷开放山泽之利，如《管子·轻重篇乙》载：“今发徒隶而作之，则逃亡而不守；发民，则下疾怨上；边境有兵则怀宿怨而不战。未见山铁之利而内败矣。故善者不如与民，量其重，计其赢，民得其七，君得其三，又杂之以轻重，守之以高下。若此，则民疾作而为上虏矣。”魏惠王也曾“发逢忌之藪以赐民”。由于私人工商业势力的强大和他们为政府提供的巨

^① 参见刘克甫：《两周金文“家”字辨义》，载《考古》，1962（9）。



大利益，政府亦为促进私营工商业的发展制定各种优惠政策，甚至与商人缔结同盟。如郑国与商人“世有盟誓，以相信也。曰：尔无我叛，我无强贾，毋或夺，尔有利市宝贿，我勿与知。恃此质誓，故能相保，以至于今。”若违背誓约，郑国就会“失诸侯”（《左传·昭公十六年》）。子产当政时还主张“市不豫价”（《史记·循吏列传》）。即商品价格完全决定于市场，事先不作任何人为的干预。这些政策给了商业发展以极大空间，使春秋战国时期的工商业迅速发展起来，市场经济十分繁荣。由于市场经济的形成，各诸侯国之间存在着激烈的市场争夺、物价控制诸方面的经济斗争，一些统治者已觉察到：“农末俱利、平糴齐物，关市不乏，治国之道也。”（《史记·货殖列传》）将发展商业和市场经济视为治理国家的根本。

私有观念的发展突破了原有的权威架构。人们在追求各自的利益中，开始并且不断深化着一种相互冲突的关系，在冲突中原来的权威动摇以至最终坠落，代之而起的是无数个自我凸现出来。旧的权威失落了，新的权威不再限于身份尊贵的贵族阶级，各类人士只要有足够的力量便可登上政治舞台，指点江山。这些新兴的力量更有力地冲击着原有的社会结构，改变着原有的社会制度，使西周以来以贵族为首的等级制社会结构实现了向以经济活动为中心的新的社会结构的转型。私有观念引起的社会经济结构的变革和商业的发展，冲垮了贵族宗法等级的堤坝，到了春秋中叶贵族宗法制度开始全面崩坏。《左传·昭公三年》载叔向在与晏子互相叙述国内情况时，论及晋国“虽吾公室，今亦季世也。……栾、郤胥、原、狐、续、庆、伯，降在皂隶。”又说：“晋之公族尽矣，胙闻之，公室将卑，其宗族枝叶先落，则公室从之。胙之宗十一族，唯羊舌氏在而已。”是说晋国已有18个大族衰败。晏子也说齐国“此季世也”。其他各国的情况也相类似。当时的人对这种变化作了形象而富有哲理的总结：“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》



曰：“高岸为谷，深谷为陵”。三后之姓于今为庶。主所知也。”（《左传·昭公三十二年》）许多贵族“降在皂隶”，而一批庶民、工商业者，甚至奴婢却在各种机遇中地位上升，或以勇敢赢得军功，以智慧换取官职，或以财力跻身权贵阶层。如《吕氏春秋·博志》记载：“宁越，中牟之鄙人也，苦耕稼之劳，谓其友曰：‘何为而可以免此苦也？’其友曰：‘莫如学。学，三十岁则可以达矣。’宁越曰：‘请以十岁。人将休，吾将不敢休；人将卧，吾将不敢卧。’十五岁而周威王师之。”《史记·苏秦列传》记载：“苏秦喟然曰：……且使我有洛阳负郭田二顷，吾岂能佩六国相印乎！”虽是感叹自己今天的成功仰赖贫寒的促动，但也使我们看到在从业自由的情况下，处于社会底层的庶人经过个人奋斗而提高了自己的社会地位。那些经营工商业而富裕的富商大贾更以其雄厚的财力与社会上层广泛交游，他们“无秩禄之奉，爵色之人，而乐与封君相比者”，并不满足这样的“素封”（《战国策·韩三》）地位，还要千方百计跻身政治舞台。“官职可以重求，爵禄可以货得”（《韩非子·亡征》），金钱成为打开政治大门的钥匙。如吕不韦以重金做交易，爬上了秦国卿相的地位。子贡“常相鲁卫”，范蠡离开越国后曾为齐相，白圭曾做过魏相。这些人对政治的掌控，彻底摧毁了宗法制的官僚统治结构，新的统治者在运筹帷幄时不再围绕着以往的政治结构进行，而是考虑如何使社会围绕着现有的经济结构运作。这样就使旧的社会结构、政治传统和经济形态成为过去，中国历史开始向新的政治经济形态转型。

三

私有观念的兴起和蔓延激起的一系列变化打破了原有的社



会秩序，面对无序的社会现实，思想家们陷入了深刻的思考。他们从人性论角度对人的自私自利的本性进行探讨，一定程度上肯定了“私利”的合理性，唤起了社会尤其是权力阶层对个人“私利”的重视。如孔子说：“富与贵，是人之所欲也”；“贫与贱，是人之所恶也”（《论语·里仁》）。“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。”（《论语·述而》）要统治者“因民之所利而利之”（《论语·尧口》）。孟子的“仁政”学说的核心“民有恒产”显然是对一定的私产的肯定和提倡。荀子说：“义与利者，人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀、纣亦不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。”（《荀子·大略》）他指出追求公义和私利是人的本性，统治者应该正确处理两者的关系，使其合理存在而不偏于一端。墨家把“私利”作为人的自然权利，在墨子的著作中，言利之处很多，如：“故衣食者，人之生利也”（《墨子·节葬下》），“利，所得而喜也”（《墨子·经上》）等等。法家对人的趋利避害的本性有更透彻的阐述，如《商君书·刑法》说：“民之欲富贵也，其阖棺而后止。”齐法家管子指出：“凡人之情，见利莫能勿就，见害莫能勿避。”“其商人通贾，信道兼行，夜以续日，千里而不远者，利在前也。渔人之入海，海深万仞，就彼逆流，乘危百里，宿夜不出者，利在水也。故利之所在，虽千仞之山，无所不上；深渊之下，无所不入焉。”（《管子·禁臧》）他还说：“百姓无宝，以利为首。一上一下，唯利所处。”（《管子·侈糜》）因此他认为治理社会要因循人的本性，因势利导，放手让人们去追求应得的利益，他说：“故善者势利之在，而民利美安，不推而往，不引而来，不烦不扰，而民自富。”（《管子·禁臧》）他甚至将遂顺人性让人们去追求应得利益视为“仁者”的举动。他说：“爱之利之，益之安之，四者道之出。”（《管子·枢言》）“欲利者利之……彼欲利，我利之，人谓我仁。”（《管子·枢言》）可见管子对私利的高度肯定。他将是否



因势利导让人们追求合法私利作为一个统治者是否有道德的标准，其“仁”的理论具有深远意义。秦法家韩非的著名论断对人追求私利的本性剖析得入木三分，他说：“舆人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也。人不贵则舆不售，人不死则棺不买。情非憎人也，利在人之死也。”（《韩非子·备内》）他还有很多论述讲到人性的好利之本性，如“好利恶害，夫人之所有也”，“喜利畏罪，人莫不然”（《韩非子·难二》），“安利者就之，危害者去之，此人之情也”（《韩非子·奸劫弑臣》）等等。因此他提出“凡治天下，必因人情”（《韩非子·八经》）。思想家们对私利的深度论述，影响了权力阶层的治国之道，一定程度上促进了春秋战国时代私的大行，小农和商业经济迅猛发展，加速了国家制度的转型。

然而，先哲们关注私的出发点并不是要真正关心民众的利益，考虑如何使民众取得合理的财产并使其得到法律和制度的保障，而是为了重建社会公义的需要。因此当他们认识到私的发展危及社会稳定，打乱了原有的社会秩序时，他们不是考虑如何重建社会和政治公共理性，探索公、私融洽存在的社会机制、国家体制和道德准则，而是对私进行猛烈的抨击，将它视为罪魁祸首和万恶之源，必欲彻底灭之而后快。如孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）这里的义隐含有“公义”的味道。在孔子看来君子总是申明公义的，只有小人才贪图私利。孟子甚至将追求私利的人比作盗跖。他说：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也。”（《孟子·尽心上》）孟子将追求私利的人看做与盗跖一样对社会有很大的危害。孟子在与梁惠王的谈话中明确地说人们对私利的追求是当时社会混乱的根源。他说：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰：‘何以利吾国？’大夫曰：‘何以利吾家？’士庶人曰：‘何以利吾身？’上下交征利，而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千



乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣，苟为后义而先利，不夺不履。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。”（《孟子·梁惠王上》）在孟子看来，当时以小侵大，造成社会混乱都是追求私利的恶果。因此他劝惠王放弃追求私利而要建设公义，他认为这才是当时治乱的根本。荀子也讲君子“能以公义胜私欲”（《荀子·修身》）。《墨子·尚同》所说的“举公义，辟私怨”表达了墨家学派对公的张扬和对私的贬抑。法家以法为公，将公私对立起来。如《商君书·修权》说：“君臣释法任私必乱，故立法明分而不以私害法”；慎到说：“凡立公，所以弃私也”（《慎子·威德》）；韩非子说：“私行立而公利灭也”（《韩非子·五蠹》）；等等。先哲们对公进行了充分的颂扬、张扬而对私都不同程度地进行贬抑，这样以来“立公灭私”成为社会主流意识。在这种意识指导下，私失去了其存在的正当性与合理性，经过战国时期各国的变法，私几乎被革除殆尽，而被认为代表“大公”的封建专制的国家最终建立起来。专制国家的建立彻底结束了公、私对峙的局面，“大公无私”成为中国漫长的封建社会意识形态的主导，“私”在社会公共理性中则无立足之地。

四

我们以往分析社会发展的原因时总是用生产力与生产关系的理论来论证而忽视了其他因素的作用。在历史发展的长河中无疑是生产力的发展起着决定的作用。但其他因素对历史的促动也是不能忽视的。因为生产力的发展有一个过程，而在这一发展过程中人的创造力、思想观念、政治文化等因素对生产力或社会发展都会起到一定的促进作用。春秋战国时期私有观念



的发展引起的经济结构的变化、商业的发展对社会对生产力的发展都起到了推动作用。而它们的发展又是互动的，这种互动又会引起社会各方面的飞跃，促使社会发展到一个更高的高度。恩格斯曾经说过：“恶是历史发展的动力的表现形式。这里有双重意思，一方面，每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的褻渎，表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆，另一方面，自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆”^①。春秋战国时期人们对私利的追求正是历史发展的动力所表现出来的形式——恶。由于当时政治家、思想家对这种“恶劣”情欲的恰当引导、利用，推动了这一段历史的飞速发展。唯物主义认为，物质决定意识，意识对物质具有反作用，意识的反作用在历史发展上的作用值得我们思考。

六六

先秦时期的先哲们急于重建春秋战国混乱的社会秩序，他们很自然地从事秩序遭受破坏的直接原因入手，并针对原因提出整治社会的方案。因此“私”必然成为他们一致的攻击目标，面对混乱的社会状况他们不愿考虑“私”的兴起对社会各方面的积极促动作用，更没有考虑到如何建立新的社会机制和公共理性保持社会公、私的平衡和协调发展，他们只是一味地批判、抑制、杜绝直至排除私，使中国社会在成长的初期就走向偏于一“公”的畸形发展道路，私人权利在公共理性中没有位置。而在古希腊与中国先秦时代的先哲们相去不远的思想家亚里士多德早就懂得“正义以公共利益为依归”^②的道理，因此古希腊建立的是古代民主社会。中西思想家思维方式的不同以及其导致的不同结果值得深思。

中国早期商人即春秋战国时代的工商业者通过努力获得了

① 《马克思恩格斯选集》，2版，第4卷，237页，北京，人民出版社，1995。

② [古希腊]亚里士多德：《政治学》，148页，北京，商务印书馆，1982。



一定的私有财产，他们为了保护自己的财产而依附皇权和权贵阶层，而不是自发组织起来要求社会建立相应的保护私产的机制，这也是造成中国早期公共理性中没有私产地位的原因之一。史载孔子的学生子贡“结驷连蹄，束帛之币以聘享诸侯”，又有“楚国之法，商人欲见于君者，必有大献重质而后得见”（《韩诗外传》卷八）等，既曰“国法”，必是惯例。可见当时的商人是通过勾结权贵甚至皇权以保护自己的私有财产。除此而外，别无他法。而继承古希腊文化的古罗马，在其简单商品生产的初期，就存在独立的商品监护人，其任务是使商品交换者的意见保持一致。他们在那时就建立起确认权力主体制度、私人所有权制度和债权制度的法权。^①而中国古代的商人只知一味地依附皇权，一定程度上导致了中国早期社会与国家政治公共理性中缺乏私权。

总之，春秋战国时代中国社会私观念兴起，它一度成为最活跃的因素，解体了旧的社会经济结构，并使新的小农经济结构建立起来，商业迅猛发展，社会关系因此进行了大改组。但是由于它必然带来的对旧秩序的破坏而形成的混乱状态没有得到中国先哲们的正确认识，他们一致将“私”视为罪魁祸首而批判、杜绝、摒弃。最终使“立公灭私”成为社会意识的主流，“大公无私”的封建专制政权建立。

（本文作者陈春会，天津南开大学历史学院博士后。天津 300071）

^① 参见公丕祥：《传统东方法律文化的价值取向——马克思的理论分析》，载《西北政法学院学报》，2002（1）。

古文《尚书·周官》 “以公灭私”辨析

刘 畅

《周官》属于古文《尚书》系列，早被判定为伪书。但先贤的辨伪方法，主要是从官制、官职角度。本文试从公私观念角度出发，主要从文献征引、字义构形及公私观念发展演变这三个角度考察，为《尚书·周官》证伪另辟新径，并申此勾勒出先秦公私观念发展嬗变的思想轨迹。

一 重论《尚书·周官》之伪： 公私观念的切入

古文《尚书·周官》有云：“以公灭私，民其允怀。”孔传曰：“从政以公平灭私情，则民其信归之。”孔颖达疏：“为政之



法，以公平之心灭己之私欲，则见其下民信汝而归汝矣。”均以“公”对“私”的绝对排斥来释义。由于“以公灭私，民其允怀”出现在《尚书》中，所以就被一些学者当作目前中国文献中所能见到的有关公私观念最早的文字，甚至当作分析判断问题的逻辑起点。例如，有学者认为：“至于如何看待公义与私情的关系，最早的主张见于《尚书》的‘以公灭私，民其允怀’。从形式上来看，我们今天所倡导的大公无私，与这种以公灭私的主张实际上是一脉相承的。大公无私者，以公义、公理灭私心、私情之谓也，并非主张以功利灭私利。《尚书》是我国最早用文字记史论史的经典，因此，此处所言‘以公灭私’可以看作是‘大公无私’的最早主张。”^①另一位学者也说：“最典型的说法是‘大公灭私’。《书·周官》篇，较早地把公私对立起来，认为公私不相容，要求以公去消灭私的存在，照他的说法，就是‘以公灭私’。稍加注意的话，就会发现，‘以公灭私’，‘大公无私’，是中国文化的基本观念。”^②在目前的公私观念研究领域，像这样以《尚书·周官》为文献依据，认为西周时就有了成熟的“以公灭私”的观念，并将其作为“公私”观念的语义源头，是一种普遍的认识。就笔者所见，持这样见解的，不仅以上两家。这种看法，不仅偏离了文献史的事实，与公私观念在思想史中的时间坐标也不相符，且验之文字发展史，也能发现问题，故亟待纠正。或有学者看出《周官》晚出，但又语焉不详，其云：“《书·周官》‘以公灭私’或受法家思想影响。”^③鉴于这种征引和理解的朦胧状态，更有必要重新审视《尚书·周官》的作伪之迹，仔细剖析一下“以公灭私，民其允怀”。

《周官》属于古文《尚书》系列，早已被判定为伪书。先贤

① 钱广容：《中国早期的公私观念》，载《甘肃社会科学》，1996（4）。

② 王中江：《中国哲学中的公私之辨》，载《中州学刊》，1995（6）。

③ 陈启云：《中国古代思想文化的历史论析》，329页，北京，北京大学出版社，2001。



的辨伪方法，主要是从官制角度切入。本文试从公私观念角度出发，为《尚书·周官》证伪另辟新径。如今虽然大倡“走出疑古时代”，但对古代文献当疑之点，还是要疑；对其真伪之处，还是要辨。

明人梅鹗曾作《尚书考异》六卷，逐字逐句分析《周官》篇文字，主要从官职、官制与西周不合的角度进行了辨伪。^①其后，清代学者阎若璩又作《尚书古文疏证》，一题一论，共立论128篇，其中30篇有题录无文字，今人实见98篇。阎氏辨伪，上承梅鹗，但避免了梅氏的疏阔狭仄，诚如《四库全书总目》所云：“至若璩乃引经据古，一一陈其矛盾之故，古文之伪乃大明。毛奇龄作《古文尚书冤词》，百计相轧，终不能以强词夺正理，则有据之言，先立于不败也。”^②对《四库全书总目提要》辨伪的权威性，梁启超曾说：“《提要》中指为真伪者未必遂真，指为伪者大抵必伪，此学者应有之常识也。”^③阎氏辨伪，运思缜密，征引繁博，涉猎广泛，黄宗羲谓其“辨析三代以上之时日、礼仪、地理、刑法、官制、名讳、祀事、句读、字义，因《尚书》以证他经史者，皆足以祛后儒之蔽，如此方可谓之穷经其原”^④。关于古文《尚书·周官》之伪，阎氏《尚书古文疏证》第62条即为“言《周官》从《汉书·百官公卿表》来不合《周礼》”，从历代官制角度对古文《尚书·周官》进行了辨伪，共有“一代有一代官制，各不相蒙”、“一代有一代之官名，与其职任不得相混”^⑤等10条依据，堪称铁证如山。

至此，似乎问题已经得到圆满解决，但还不仅限于此。《周

① 参见梅鹗：《尚书考异》卷五，清道光乙酉刻本，天津，南开大学图书馆藏。

② 纪昀：《四库全书总目提要》卷一二，101页，北京，中华书局，1965。

③ 梁启超：《中国历史研究法》，116页，上海，华东师范大学出版社，1995。

④ 黄宗羲：《尚书古文疏证序》，清嘉庆元年刻本，1页，南开大学图书馆藏。

⑤ 阎若璩：《尚书古文疏证》卷四，清嘉庆元年刻本，43页，天津，南开大学图书馆藏。



官》之伪，不仅官制一处露出马脚。其实，若从公私观念入手，也能发现问题。这条思路不仅能从文献角度证明《周官》不是西周之作，甚至不是春秋战国之作，还能从古代思想史角度对公私观念的发展进行一次细致的梳理，说明西周时不会出现“以公灭私”这样成熟的观念，从而试图勾勒出公私观念发展嬗变的过程。以下试从不同角度分析。

二 文献征引角度的分析

首先从文献征引角度考查。据学者统计，先秦文献引《书》共 335 次^①，说明当时知识界对《书》中思想的权威认同性，借其中的观点来表达、阐发个人见解是当时立说之普遍现象，兹不赘言。先秦诸子引《书》如此之多，其中竟无一言一语引用《周官》中的文字。这本身就很值得怀疑。从本文辨析“以公灭私”观念而言，有三种文献特别值得注意，一为《荀子》，一为《吕氏春秋》，一为刘向《说苑》。理由是三者都专门论及“公私”问题，并且都引《书·洪范》为证，但却都没有征引《尚书》中“以公灭私，民其允怀”这样权威而又现成的八个字。使人不得不疑。

先看《荀子》。《修身篇》云：

君子之求利也略，其远害也早，其避辱也惧，其行道理也勇。君子贫穷而志广，富贵而体恭，安燕而血气不惰，劳倦而容貌不枯，怒不过夺，喜不过予。君子贫穷而志广，隆仁也；富贵而体恭，杀势也；安燕而血气不衰，束理也；

^① 参见刘起釪：《尚书学史》，50页，北京，中华书局，1989。



劳倦而容貌不枯，好交也；怒不过夺，喜不过予，是法胜私也。《书》曰：“无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。”此言君子之能以公义胜私欲也。

在此，值得注意的有以下几点：（1）荀子明确提到了“公私”问题；（2）在荀子看来，公私是一种非此即彼的对立、排斥关系，这与《周官》“以公灭私”口吻十分吻合；（3）荀子借《书》中的观点阐发自己的意图。至于荀子在先秦公私观念发展中的地位和作用，笔者有专文论述，这里不多谈。就目前文献看，他是儒家先师里使用“公私”概念最多的一人，这与他把治理国家的理念融入原始儒家思想有关。如云：“公生明，偏生暗，端悖生通，诈伪生塞，诚信生神，夸诞生惑。此六生者，君子慎之，而禹桀所以分也。”^①他还明确提出了“公士”的概念：“有通士者，有公士者……上则能尊君，下则能爱民，物至而应，事起而辨，若是则可谓通士矣；不下比以暗上，不上同以疾下，分争于中，不以私害之，若是则可谓公士矣。”^②“不以私害之”，同“以公义胜私欲”一样，都强调“公”对“私”的排斥。为增强文章说服力，荀子又引《书》语助阵，引文原出于《尚书·洪范》：

无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，尊王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。

据顾颉刚先生考证，《洪范》属于今文《尚书》28篇中的第二种情况：“这一组，有的是文体平顺，不似古文；有的是入治

① 王先谦：《荀子集解》，11页，北京，中华书局诸子集成本，1983。

② 同上书，12页。



观念很重，不似那时的思想。这或者是后世的伪作，或者是史官的追记，或者是真古文经过翻译，均说不定。不过绝不是东周的作品。”^①孔颖达疏曰：“更言大中之体，为人君者当无偏私，无陂曲，动循先王之正义，无有乱为私好谬赏恶人，动循先王之正道。”总之，“无偏无陂”云云是宣扬王道的公正无私，当然是荀子证明“君子之能以公义胜私欲”的较好资料。但《洪范》说了那么多，无非是“以公灭私”的意思，如果能直接引证《周官》“以公灭私，民其允怀”，似乎就更直接，更贴近荀子“以公义胜私欲也”的意思，因为二者都达到了从抽象意义上运用“公”“私”范畴的程度。此外，从《荀子》引《书》的上下文语境来看，上文云“法胜私也”，下文云“以公义胜私欲也”，都是“以公灭私”之意，而放着《周官》中“以公灭私，民其允怀”这样最能准确地说明自己意图的成句不引，却绕了一个弯子，去引“无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路”云云，岂非舍近求远乎？荀子还在《天论》篇中征引了《洪范》这句话，其云：“慎子有见于后，无见于先。老子有见于诮，无见于信。墨子有见于齐，无见于畸。宋子有见于少，无见于多。有后而无先，则群众无门。有诮而无信，则贵贱不分；有齐而无畸，则政令不施，有少而无多，则群众不化。《书》曰：‘无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。’此之谓也。”（《荀子·天论》）可见荀子对它的熟悉程度。据统计，《荀子》共引《书》22次^②，其中无一语涉及《周官》文字。由此可知，荀子时代，《周官》还没有问世，所以“以公灭私”云云难以被征引。

再看《吕氏春秋》。《吕氏春秋》设立专文两篇以论公私，其《贵公》篇云：

① 刘起舒：《尚书学史》，507页。

② 参见刘起舒：《尚书学史》，507页。



昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得于公。尝试观于上志，有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生于公。故《鸿范》曰：“无偏无党，王道荡荡。无偏无颇，遵王之义。无或作好，遵王之道。无或作恶，遵王之路。”天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人。伯禽将行，请所以治鲁。周公曰：“利而勿利也。”荆人有遗弓者，而不肯索，曰：“荆人遗之，荆人得之，又何索焉？”孔子闻之曰：“去其‘荆’而可矣。”老聃闻之曰：“去其‘人’而可矣。”故老聃则至公矣。

其《去私》篇云：

七
四

天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉。

无独有偶，《吕氏春秋》在论述“公”“私”问题时，同荀子一样，征引了《洪范》的话，来说明所论“公”的内涵。与荀子不同的是，公私观念发展到《吕氏春秋》已经很成熟，其标志就是融合前人成果。如《去私》篇的“三无私”的来源一为《庄子·大宗师》：“天无私覆，地无私载，天地无私贫我哉？”二为《礼记·孔子闲居》：“子夏曰：‘敢问何谓三无私？’孔子曰：‘天无私覆，地无私载，日月无私照’。”《吕氏春秋》中的《贵公》、《去私》两篇专门论文，从论题中就明确了“以公灭私”的价值取舍，且“去私”与“灭私”只有一字之差，意义指向更加明确，语义涵盖更为抽象。这在《荀子》中是看不到的。《荀子》中，还未把“公”“私”作为一组可以单篇论述的范畴来对待。把“贵公”观念与出现于秦汉之际的“大道



之行也，天下为公”（《礼记·礼运》）的思想相联系，可以看到公私观念发展的清晰脉络，即：至于秦汉之际，贵公、尚公的思想已经基本成熟，其标志就是《吕氏春秋》的《贵公》、《去私》篇章；其后，又出现了刘向《说苑·至公篇》，还有以抽象的价值判断来解释爵位——“所以名之为公侯者何？公者通，公正无私之意也；侯者，侯也，侯逆顺也。”（班固：《白虎通德论·爵位》）。身份本身已经具有价值尊贵的意义。这些单篇论述，在春秋战国时代是看不到的，荀子、韩非、商鞅笔下的公私问题散落于各种问题之中，还未被高度抽象出来。换言之，公私观念的成熟是与君主专制制度的不断成熟而同步的，二者之间有着一种同构互动的逻辑联系。认识到这一点，就不难判断，就论述“贵公”的内涵而言，《吕氏春秋》的作者非常需要“以公灭私，民其允怀”这样的思想资源，来为“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣，平得于公”（《吕氏春秋·贵公》）寻找理论依据，尤其考虑到“以公灭私，民其允怀”是出于“先王”之口，恰与《贵公》开篇所论“昔先圣王之治天下也……”云云紧密契合，是引经据典的绝好资料，他们如果看到了《书》中有这八个字，必然要引。而像荀子一样，《吕氏春秋》的作者绕了一个圈子，去征引《尚书·洪范》的“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直”云云，又一次地舍近求远。两次如出一辙的征引方式，只能说明一个问题：无论是荀子，还是《吕氏春秋》的作者，都没有看到《尚书·周官》中“以公灭私，民其允怀”这样的文字。像荀子一样，《吕氏春秋》作者对《书》是十分熟悉的，《吕氏春秋》共引《书》14次，就是证明；而其中竟无一言一语涉及《周官》，说明作者对《周官》十分陌生。

与此相同的例子还有刘向《说苑·至公》：

《书》曰：“不偏不党，王道荡荡。”言至公也。古有行



大公者，帝尧是也。贵为天子，富有天下，得舜而传之，不私于其子孙也。去天下若遗骰，于天下犹然，况其细于天下乎？非帝尧孰能行之？孔子曰：“巍巍乎！惟天为大，惟尧则之。”《易》曰：“无首，吉。”此盖人君之至公也。夫以公与天下，其德大矣。推之于此，刑之于彼，万姓之所戴，后世之所则也。

在此，其内在逻辑同以上两例一样，都是在阐述“尚公”、“至公”观念时没有引用更能直接说明自己主旨的《尚书·周官》之语，而引了比较间接的《洪范》之语。除《尚书·洪范》、《易》、《论语》之外，刘向在《至公》篇还引用了《诗》（周道如砥，其直如矢。君子所履，小人所视）和《荀子》（公生明，偏生暗，端悖生通，诈伪生塞，诚信生神，夸诞生惑）之言。这说明，在论述“尚公”观念时，后世学者对前代积淀的理论资源是非常重视的。《尚书》是儒家权威经典，很明显，无论是荀子，《吕氏春秋》的作者，还是刘向，对《书》十分熟悉，引用《洪范》自如，而对《周官》“以公灭私，民其允怀”则十分陌生，基本可以断定他们没有见到“公私”问题的这八字箴言。这一点，还可以从《说苑·臣术》运用了“去私立公”这一词汇看出。《臣术》篇云：“列士者，知义而不失其心，事功而不独专其赏，忠政强谏而无有奸诈，去私立公而言有法度，如是者举以为列士。故列士之事常在于义也。故道德仁义定而天下正。”在此，“去私立公”与“以公灭私”几乎就是同义词，如果刘向能见到《尚书》中的这八字箴言，放着这样权威的《书》语不引，似乎不太合乎传统士人崇圣好古的逻辑。

因此，综合以上三例说明，把“以公灭私，民其允怀”视为西周的思想，视为有关公私观念的“最早的主张”，是很值得商榷的。它们像是刘向之后的东西。按《周官》最早见于文献



记载是在西汉成帝时出现的伪古文《尚书》“百两篇”本中，对此，刘起釭先生在《尚书学史》中有详尽的考辨，兹不赘述。献伪书的张霸为汉成帝时人，其生活年代明显在刘向之后，由此也可证明古文《尚书·周官》产生的最早年代也要在刘向之后。对此，阎若璩《尚书古文疏证》里明言“《周官》从《汉书·百官公卿表》来”，还说：“伪作《周官》者不通西汉时三公，而妄以太师、太傅、太保当之曰：‘兹惟三公，燮理阴阳。’失之远矣！”^①所谓“不通西汉”云云，则已把其产生年代大约定于西汉之后时期。不过他是从官制角度，而非从文献征引及“公私”观念发展的角度。本文从文献征引角度所做的剖析，为证明古文《尚书·周官》之伪提供了另外一种思路和切入角度。结合梅、阎二氏对《尚书·周官》的证伪成果，考虑到《荀子》、《吕氏春秋》、《说苑》在论述“尚公”主张时当引“以公灭私，民其允怀”而不引，则《尚书·周官》作伪之迹又多了一处佐证。

三 字义构形角度的分析

在公私释义上，最有影响的是“私为自环，公为平分”之说。《说文》有：“厶，奸邪也。韩非曰：‘苍颉作字，自营为厶。’凡厶之属皆从厶。”^②又：“公，平分也。从八厶。八，犹背也。韩非曰‘背厶为公。’”又：“私，禾也。从禾，厶声。北道名禾主人曰私主人。”段注引《诗》“骏骏尔私”，注：“私，

^① 阎若璩：《尚书古文疏证》卷四，清嘉庆元年刻本，47页。

^② 许慎著，段玉裁注：《说文解字注》，436页，上海，上海古籍出版社，1981。



民田也。”^①按许慎的说法，此说源于《韩非·五蠹》：“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。”此说有着强烈的法家政治文化色彩，缺乏字源、语源学的科学依据，姑且不论。按照韩非、许慎的观点，是先有“厶”字，再有与之“相背”的公字。而验之文字发展的历史，恰恰相反，是先有“公”字，后有“厶”字，“私”字更为晚出。

对韩非公私相背之说，徐中舒从“公象甕形，厶为农具”角度予以否定。他认为：“公象瓮（甕）形，在古代大家经常要围在甕旁取酒共饮，故公得引申为公私之公。私是农具，从心，象耒耜之耜形，是农夫用以耕作，作为自己私有的工具，故私得引申为公私之私。”^②又说：“耜为农具，为个人所日常使用的物件，故得认为己有……厶与私亦当为耜引申之字，耜，私、厶，古同在心母（古韵耜在之部，私厶在脂部，之脂古不通用，或由声近相通）厶小篆作心，形与铜器中㒺字绝相似，私从禾，即耜之别体，耜为个人所有，故得引申为公私之私。《韩非·五蠹篇》云：‘古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。’此说与古代社会情况不合。铜器中公作公，全无相背之形，可证其为臆说。”^③一为大瓮，一为农具，不属于一类事物，自然绝无相背之理。

还有学者撰文认为：“公”和“私”所具有的对立象意早在甲骨文、金文中就已存在，“厶”乃人侧面形象之象意，“公”乃人脸正面形象之象意。即：侧面为私，正面为公。其云：“我们的祖先是聪明的，他们发明了‘象意’造字法，使这个问题迎刃而解——用形象的方法解释抽象的事物——从那些‘截流

① 许慎著，段玉裁注：《说文解字注》，321页。

② 徐中舒：《怎样考释古文字》，见《徐中舒历史论文选辑》，33页，北京，中华书局，1998。

③ 同上书，364页。



私分’的人总是以侧面来应付众人的疑问这个‘形象’入手，抓住这种人面部侧面的‘制高点’——鼻子侧形的形象，用他们形象的‘偏’，来说明他们的‘心术不正’；同时再以一个蔑视的声音‘SI’或‘XI’表示对这种人的谴责，‘厶’字就创造出来了。”^①而在“公”字中，“厶”作为偏旁为人“口”之意，作者举“翁”等字为例，口下有“羽”（须毛）为“翁”。^②在公私文字释义上，这虽不失为一种创意，但验之古文字学和古文献资料，还很值得商榷。首先，并非所有带有“厶”偏旁的字都从鼻、从口。如“肱”字，甲骨文中数见，于省吾先生认为其象曲肱形，为“肱”字之初文，亦可指代被俘获品。^③《论语·述而》有“曲肱而枕之”之语。这样，仅在甲骨文中，“厶”就有了从鼻、从口、从手臂三义，故“侧面为私，正脸为公”之说尚有待更强的材料证明。其次，“公”“私”本义既为一正一偏，有反义对举之意，就应该同时出现，起码应处于同一时代，不然何来对举之意？面验之文字发展历史，“公”字先出，“厶”和“私”字晚出，甲骨文中甚至几乎见不到“厶”字的踪影，如此缺乏互相对举、对比的条件，仅凭此一点，可知“侧面为厶，正面为公”之说尚有待商讨。最后，验之古文字，“公”字下部的“厶”旁与“厶”之本字，不属于一个系统，也看不出“相背”、“相反”的迹象。

甲骨文中多“公”字，其形主要有三：（1）为“𠄎”（京津四一一一一）；（2）为“𠄎”（明三六七）；（3）为“𠄎”（粹四〇五）。^④集中梳理其含义，主要有七种解释：

① 范德茂，吴蕊：《关于‘厶’字的象意特点及几个证明》，载《文史哲》，2002（3）。

② 参见上文。

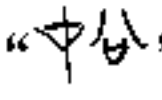
③ 参见于省吾：《甲骨文字释林》，390页，北京，中华书局，1979。

④ 参见徐中舒：《汉语古文字字型表》，227页，成都，四川辞书出版社，1981。



(1) 像瓮口之形，当为瓮之初字，卜辞借为王公之公。^① 方舒鑫也认为，“公”指瓮器。^②

(2) 从八从口，构形不明，卜辞的“公”可能指先公。多公当是一种习惯性用法。与“多妣”、“多父”、“多母”之类近似，应是指先公，即一种爵位。^③ 郭沫若亦持此说，谓“与多后同例，盖假为君”^④。

(3) 卜辞的公也有用作地名的，如“”（才公，在公地）（甲一三七八）（粹五三八）。^⑤

(4) 公宫，宫室名，即大众之宫。^⑥

(5) 指某些辈分的亲属。^⑦

(6) 指祖宗。^⑧

(7) 为一指事字，解释为八是开之意，是通路的象形；△为“口”，表示场所，广场，从举行公众祭祀的广场意义中，引申出“公”字。^⑨

当然，甲骨卜辞是作为专门用途的文字，应用面较窄，不可能涵盖当时所有的语言现象，如有学者指出：“根据现有的资料统计，卜辞中所使用的文字共计四千五百余个，目前所认识的尚不足千字，为大家所公认的只有九百多字。”^⑩ 那么，在卜辞中所使用的就更少。但我们毕竟也没有任何发现“公”、“△”抽象义的文字证明。

“△”字，在甲骨文中几乎无迹可求。遍查各种甲骨文字

① 参见赵诚：《甲骨文简明词典》，171页，北京，中华书局，1988。

② 参见方鑫舒：《甲骨文口形偏旁释例》，载《四川大学学报丛刊》，1982（10）。

③ 参见赵诚：《甲骨文简明词典》，227页。

④ 郭沫若：《殷契粹编考释》，63页，东京，求文堂，1937。

⑤ 参见赵诚：《甲骨文简明词典》，227页。

⑥ 参见徐中舒：《甲骨文字典》，72页，成都，四川辞书出版社，1990。

⑦ 参见陈梦家：《殷墟卜辞综述》，载《考古学报》，1956（2）。

⑧ 参见胡厚宣：《临淄孙氏旧藏甲骨文字考辨》，载《文物》，1973（9）。

⑨ 参见《广汉和辞典》（上），287页，东京，大修馆书店，昭和五十六年。

⑩ 高明：《中国古文字学通论》，269页，北京，文物出版社，1987。



专著，均不载“厶”或“私”字，只在论文中一见，其形为“口”、“■”、“○”，与“丁”字同收一类，造词之义不明。^①此为甲骨文中“厶”字所仅见一例。据徐中舒《汉语古文字字型表》，“厶”字有三种写法：一作“𠂇”（古金木），一作“𠂈”（古金木），一作“𠂉”（古金木），均为春秋战国时出现的文字。^②这说明“厶”字出于“公”字之后。既然晚出，何来“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公”之说？其论不攻自破，明矣。

四 公私观念发展嬗变考查之一

此外，验之西周、春秋、战国时文献对“公私”二字的使用，也可发现，其初，“公私”只有具体义，而无抽象义；只是身份称谓，而非价值判断。价值判断层面的“公私”观念是后起之义。

八
一

“私”字在《尚书》中有四处出现。（1）《商书·说命》：“惟治乱在庶官。官不及私昵，惟其能；爵罔及恶德，惟其贤。”（2）《商书·咸有一德》：“非天私我有商，惟天佑于一德；非商求于下民，惟民归于一德。”（3）《周书·周官》：“以公灭私，民其允怀。”如上所论，第三条已经运用了抽象意义上十分成熟的“公私”概念，并且使用了反义对举；但这三篇经清人阎若璩辨析，为伪书，不甚可信。即使考虑到要走出“疑古时代”，其中是非曲直，也三言两语难以说清，故存疑。（4）《周书·吕刑》：“今天相民，作配在下。明清于单辞，民之乱，罔不中听

① 参见李亚农：《殷契杂释》，载《考古学报》，1951（5）。

② 参见徐中舒：《汉语古文字字型表》，269页。



狱之两辞，无或私家于狱之两辞。”孔颖达疏曰：“汝狱官无有敢受受货赂；成私家于狱之两辞，勿于狱之两家受货致富。”这里的私，作具体的“个人”、“私人”解。据顾颉刚先生考证，《吕刑》属于今文《尚书》28篇中的第一种情况：“这一组，在思想上，在文字上，都可信为真。”^①另外，《全上古三代文》还辑有关于西周“公私”观念的几条资料。一为《诏太子发》：“汝敬之哉！民物多变，民何向非利。……何向非私，私维生抗，抗维生夺，夺维生乱，乱维生亡，亡维生死。”后附注云：“《周书·文傲》，惟周王告梦，惧后嗣之无保，庚辰诏太子发。”^②二为“文王问于太公曰：‘贤君治国，何如？’对曰：‘贤君之治国，其政平，吏不苛，其赋敛节，其自奉薄，不以私善害公法，赏赐不加于无功，刑罚不施于无罪。’”^③三为武王问太公曰：“贤君治国教民，其法何如？”太公对曰：“贤君治国，不以私害公，赏不加于无功，罚不加于无罪，法不废于仇雠，……是贤君之治国也。”^④四为武王问太公曰：“吾欲以一言与身相终，再言与天地相永，三言变诸侯雄，四言为海内宗，五言传之天下无穷，可得闻乎？”太公曰：“一言与身相终者，内宽而外仁也；再言与天地相永者，是言行相副，若天地无私也。”^⑤但这几条资料基本是从《群书治要》中辑纂而来，不能视为西周甚至东周之作。《尚书》中，“公”基本指爵位，身份。

《诗经》中也是如此。传统中国是以宗法制度为根基等级森严的社会。所谓“王者之制爵禄，公、侯、伯、子、男，凡五等”（《礼记·王制》），“古之葬礼，贵贱有仪，上下有等。天子棺槨七重，诸侯五重，大夫三重，士再重”（《庄子·天下篇》）。

① 刘起釪：《尚书学史》，507页。

② 严可均：《全上古三代文》，17页，北京，中华书局，1958。

③ 同上书，44页。

④ 同上书，51页。

⑤ 同上书，52页。



“诸侯不敢祖天子，大夫不敢祖诸侯，而公庙之设于私家，非礼也。”（《礼记·郊特牲》）公，指王室、公侯或卿大夫，也用作君主王侯的代称，如“被之僮僮，夙夜在公。被之祁祁，薄言还归”（《诗·召南·采芣》）。又如《左传》、《国语》中频繁出现的“鲁公”、“晋公”等。于是，与之相关的事物也被贯之以“公”字，如公庭，为国君宗庙的厅堂或朝堂。《诗·邶风·简兮》：“硕人偕偕，公庭万舞。”公堂，为君主厅堂。《诗·豳风·七月》：“跻彼公堂，称彼兕觥，万寿无疆。”公事，《诗·大雅·瞻卬》：“妇无公事，休其蚕织。”朱熹集传：“公事，朝廷之事也。”公室，指君主之家，王室。《论语·季氏》：“禄之去公室五世矣，政逮于大夫四世矣。”公家，犹公室，指诸侯王国。《左传·僖公九年》：“公家之利，知无不为，忠也。”这是从臣子的角度说。公乘，指王室或诸侯国的兵车。《左传·文公二年》：“狼獾取戈以斩囚，禽之以从公乘。”公席，古时尊者之席。《仪礼·燕礼》：“小臣设公席于阼阶上，西乡；设加席，公升即位于席，西乡。”郑玄注：“后设公席者，凡礼卑者先即事，尊者后也。”又公馆，诸侯的宫室或别馆，《礼记·杂记上》：“大夫次于公馆以终丧”。郑玄注：“公馆，公宫之舍也。”孔颖达疏：“公馆，君之舍也。”

而与“公”对举的“私”，则指“公”的家臣或低一等级的下属。则属于下一等级的臣民。虽然在此“公私”都是具体义，而无抽象义，但已明显具有上下尊卑的内涵，即：在以宗法为基石的社会中，上一级之事为“公”，而下一级之事则为“私”。试看：“一之日于貉，取彼狐狸，为公子裘。二之日其同，载缿武功。言私其豮，献豮于公。”（《诗·豳风·七月》）孔疏：“狐狸以下为公子裘，明于貉是民自用为裘也。”又：“豮人私，豮入公，则豮大豮小。……大兽公之，小兽私之。《论语》文言，其毛厚服之居于家也。孟冬，天子始裘，《月令》文言，自此之后，臣民亦服裘也。……孟冬已裘而仲冬始捕兽者，为来年用



之。天官掌皮，秋敛皮，冬敛革，春献之。注云：‘皮革逾岁干，冬乃可用，献之以入司裘是也。’孟冬始裘，而司裘仲秋，献良裘季秋。献功裘者，豫献之以待王时服用颁赐故也。”^① 据《周礼·天官》有“兽人”一职司掌兽皮，“兽人掌罟田兽，辨其名物，冬献狼，夏献麋，春秋献兽物。……凡祭祀、丧纪、宾客，共其死兽、生兽，凡兽入于腊人，皮毛筋角，入虞玉府，凡田兽者，掌起政令。”《诗·小雅·大田》：“有渰萋萋，兴雨祈祈。雨我公田，遂及我私。”孔传：“古者阴阳和，风雨时，其来祁祁然而不暴疾，其民之心先公后私，令天主雨于公田，因及私田。”朱熹《诗集传》：“公田者，方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩，而同养公田也。”^② “公田”，又见于《孟子·滕文公上》：“方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田。公事毕，然后敢治私事。”在古代井田制度下，把土地划成“井”字形，为九区，中区由若干农夫共同耕种，将收获物全部缴给统治者，称为“公田”。同中区以外的“私田”相对称。所以《孟子·梁惠王下》说：“昔者文王之治齐也，耕者九一”。朱熹集注：“九一者，井田之制也。方一里属一井，其田九百亩，中画井字。界为焉九区，一区之中，为田百亩，中百亩为公田，外八百亩为私田，八家各受私田百亩，而同养公田，是九分而税其一也。”^③

“私人”一词见于《诗·小雅·大东》：“舟人之子，熊羆是裘。私人之子，百僚是试。”孔疏：“此云私人则贱者，谓本无官职卑贱之属。私，居家之小人也。崧高云：‘迁其私人，以申伯为王卿士，称其家臣为私人。’《玉藻》云：‘大夫私事，使私人，摒以臣，仕于私家，谓之私人。’”^④ 又《诗·大雅·崧高》：

① 《尚书正义》，《十三经注疏》本，391页，北京，中华书局，1980。

② 朱熹：《诗集传》，158页，上海，上海古籍出版社，1980。

③ 朱熹：《四书集注》，22页，济南，齐鲁书社，1992。

④ 《尚书正义》，《十三经注疏》本，461页。



“王命召伯，彻申伯土田。王命傅御，迁其私人。”孔传：“私人，家臣也。”孔疏：“私人者，对王朝之臣为公人，家臣为私属也。”又疏：“大臣言私人，明不纯臣，此申伯虽是王之卿士，亦是不得纯臣，故称私人也。”^①《诗·周颂·噫嘻》：“率时农夫，播厥百谷。骏发尔私，终三十里。”孔传：“私，民田也。言上欲富其民而让于下，欲民之大发其私田耳。”孔疏：“上意欲富其民，而让于下，欲望民之大发私田，使之耕以取富，故言私而不及公，令民知君于己之专，则感而乐业故也。”^②《管子》里也有“十至于私人之门，不一至于庭”（《明法解》）的话。

这些例证说明，《尚书》和《诗经》中的“公”和“私”虽有等级化的语义内涵，但并无抽象道义上的“公”“私”对立或对举之意。当然，正是这种等级化的因素，成为之后“公”“私”观念由人身称谓嬗变为价值判断的逻辑依据。至于稍后的《左传》、《国语》，仍延续“公”“私”的这种具体义，例子俯拾即是，兹不赘举。

另查孔孟论述，其论“公”“私”基本无抽象义，也未作为一个独立范畴。《论语》中“公”作为单字共出现了7次，基本的含义为“公事”。如“非公事，未尝至于偃之室也”（《论语·雍也》），“禄之去公室五世矣”（《论语·季氏》）。“私”字只出现2次，含义是个人，私人。如“退而省其私”（《论语·为政》），“私觐，愉愉如也”（《论语·乡党》）。这里的“私”字还不含什么贬义。孟子论“公”“私”和孔子基本一致：《孟子》中“公”作为单字（不含“公曰”）共出现4次，基本含义一指“公事”，二指“爵位”。指“公事”的句子如：“惟助为有公田”（《滕文公上》），“同养公田”（《滕文公上》），“于卫孝公，公养

① 《尚书正义》，《十三经注疏》本，566页。

② 同上书，507页。



之士也”（《万章下》）。指“爵位”的句子如：“公侯皆方百里”（《万章下》），“王公之尊贤者也”（《万章下》），“柳下惠不以三公易其介”（《尽心上》）。显然，这里的“公”字只是指“公事”和“爵位”，并无褒贬之义。《孟子》中“私”字出现10次，除“私妻子”（《离娄下》）指“偏爱”外，其余均指“个人的”、“私人的”，例句如下：“沈同以其私问曰”（《公孙丑下》），“不告于王而私与之吾子之禄爵”（同上），“夫士也，亦无王命而私受之于子，则可乎”（同上），“而独于富贵之中有私垄断焉”（同上），“遂及我私”（《滕文公上》），“八家皆私百亩”（同上），“公事毕，然后敢治私事”（同上），“予私淑诸人也”（《离娄下》），“有私淑艾者”（《尽心上》）。可见，孔孟所生活的春秋战国之交，“公”的含义是指“公事”或“爵位”，“私”字的基本含义只是“个人的”、“私下的”，并无价值褒贬的抽象意义，因而“公”“私”也并无尖锐对立和势不两立。

五 公私观念发展嬗变考查之二

公私观念发生质的转变始于战国时期。此期，随着诸侯兼并激烈，君主专制的加强，与此相应的王权意识也随之壮大，社会产生对为一统天下出谋献策的人才的旺盛需求，思想家们开始挖掘利用传统中的“公私”资源，将具有价值判断褒贬含义的抽象意义注入其中。至此，“公”“私”概念已经从一般身份称谓上升为意识形态领域里尖锐对立的两个范畴。这种变化无疑是与先秦圣化思潮与君主意识的强化同步的。对此，荀子说得很清楚：“天下无二道，圣人无两心。今诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。乱国之君，乱家之人，此其诚心，莫不求正而以自为也。妒繆于道，而人诱其所迨也。私



其所积，唯恐闻其恶也。倚其所私，以观异术，唯恐闻其美也。”（《荀子·解蔽》）在此，“私”已经构成对君主之“公”的极大威胁。荀子之学，主体是儒学，但其倡导“法后王”、“群有分”，主张人治、性恶，已与原始儒家重视内在修身不同，这从其篇目命名《君道》、《臣道》、《王制》、《强国》、《富国》等即可见出，极其符合“法家者流，盖出于理官，信赏必罚，以辅礼治”（《汉书·艺文志》）的基本特征，诚如吕思勉先生所言：“语其宗旨，实与法家最近，而又蒙儒家之面目者也。”^①在荀子笔下，“公”“私”二词已经完全演变成尖锐对立的价值褒贬概念，如云：“明分职，序事业，材技官能，莫不治理，则公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣。如是，则德厚者进而佞说者止，贪利者退而廉节者起。”（《荀子·君道》）“公道”与“私门”、“公义”与“私事”，处于对立地位。“私”已直接威胁到君主制度，“故明主有私人以金石珠玉，无私人以官职事业，是何也？曰：本不利于所私也。彼不能而主使之，则是主暗也；臣不能而诬能，则是臣诈也。主暗于上，臣诈于下，灭亡无日，俱害之道也。”（《荀子·君道》）原因在于“私”是一种邪恶的品质，几与乱臣贼子同义，所谓“上不忠乎君，下善取誉乎民，不恤公道通义，朋党比周，以环主图私为务，是篡臣者也”。（《荀子·臣道》）而君主及其与之有关之物，都属于“公”的范畴，在此荀子引进了“道高于君”的思想，即普遍的社会公理高于具体的君主之上，“志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣。传曰：‘君子役物，小人役于物。’此之谓矣。身劳而心安，为之；利少而义多，为之”（《荀子·修身》）。这是公私观念发展史上，第一次将“公”与“道”联系起来，使“公”具有了一种超越于具体事物之上的社会理性意义，这是特别值得注意的——“夫主相

^① 吕思勉：《经子解题》，129页，上海，华东师范大学出版社，1995。



者，胜人以势也，是为是，非为非，能为能，不能为不能，并己之私欲，必以道，夫公道通义之可以相兼容者，是胜人之道也”（《荀子·强国》）。

如仔细寻索，荀子笔下，仍能看到“公”“私”具体义的残留痕迹，如云：“入其国（指秦国），观其士大夫，出于其门，入于公门；出于公门，归子其家，无有私事也；不比周，不朋党，偶然莫不明通而公也，古之士大夫也。”（《荀子·强国》）在此，“公”指爵位门第，“私”指下一级士大夫。伺候、听命于“公”，是“大夫”的本职职能，所谓“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧，以待百事”（《左传·桓公二年》）。又《说苑·臣术》：“汤问伊尹曰：‘古者所以立三公、九卿、大夫、列士者，何也？’伊尹对曰：‘三公者，所以参五事也；九卿者，所以参三公也；大夫者，所以参九卿也；列士者，所以参大夫也。故参而有参，是谓事宗；事宗不失，外内若一。’于是，‘出入公门’之‘公’字就处于‘爵位之公’和‘道义之公’两种语义内涵的交叉地带，‘无有私事’、‘不朋党’也与‘出入公门’发生了联系，从而使‘公’具备了从具体义向抽象义过渡的语言应用条件。在《荀子》中，这种转换确实发生了。标志之一就是要把‘公’作为儒家君子必备的高尚人格素养，所谓‘君子贫穷而志广，隆仁也；富贵而体恭，杀势也……劳倦而容貌不枯，好交也；怒不过夺，喜不过予，是法胜私也。书曰：‘无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。’此言君子之能以公义胜私欲也”（《荀子·修身》）。把“以公义胜私欲”作为君子的标志，这在孔孟儒家先师那里是看不到的。君子是这样，大儒也是如此——“志忍私，然后能公；行忍情性，然后能修；知而好问，然后能才；公修而才，可谓小儒矣。志安公，行安修，知通统类：如是则可谓大儒矣。”（《荀子·儒效》）甚至以



“公”作为“士”的名称，“有通士者，有公士者，有直士者，有恣士者，有小人者。……不下比以暗上，不上同以疾下，分争于中，不以私害之，若是则可谓公士矣”（《荀子·不苟》）。还出现了“公心”这样的词汇：“以仁心说，以学心听，以公心辨。”（《荀子·正名》）

《韩非子》中，继承和发展了“公”、“私”观念的对立褒贬含义，将其紧紧地捆绑在“是否对君主专制有利”的语言和思维逻辑上。韩非之学，上承荀子，曾“与李斯俱事荀卿”（《史记·老子韩非列传》），其学术动机本身就有着强烈的功利性，所谓“于是韩非疾治国不务修明其法制，执势以御其臣下，富国强兵而以求人任贤”（同上）。韩非认为尚“公”、抑“私”是人的道德理性所在，几乎是一种本能：“所谓直身，义必公正，公心不偏党也。”（《韩非子·解老》）“凡劫有三：有明劫，有刑劫，有事劫……群臣持禄养交，行私道而不效公忠，此谓明劫。”（《韩非子·三守》）对荀子所言的“公义”与“私欲”，韩非代之以“公义”和“私便”，或“私心”、“私誉”等，所谓“明主在上，则人臣去私心行公义；乱主在上，则人臣去公义行私心”（《韩非子·饰邪》）。又：“……此八者匹夫之私誉，人主之大败也。反此八者，匹夫之私毁，人主之公利也。人主不察社稷之利害，而用匹夫之私誉，索国之无危乱，不可得矣。”（《韩非子·八说》）又：“匹夫有私便，人主有公利。不作而养足，不仕而名显，此私便也。息文学而明法度，塞私便而一功劳，此公利也。”（《韩非子·八说》）还出现了“公民”的词汇，《韩非子·五蠹》：“是以公民少而私人众矣。”陈奇猷集释：“为公之民少，为私之民众。”总之，与“私”搭配的词语都被打入了万劫不复的地狱，而“公义”、“公利”也堂而皇之地成为君主制度的代称，即一种兼有等级身份和价值判断双重含义的正面范畴。

最值得注意的是，韩非还以此为依据，说明“公”“私”在



语义学上的意义：“以是观之，夫父之孝子，君之背臣也。故令尹诛而楚奸不上闻，仲尼赏而鲁民易降北。上下之利若是其异也，而人主兼举匹夫之行，而求致社稷之福，必不几矣。古者苍颉之作书也，自环者谓之厶，背厶谓之公，公厶之相背也，乃苍颉固以知之矣。今以为同利者，不察之患也。然则为匹夫计者，莫如修行义而习文学。行义修则见信，见信则受事；文学习则为明师，为明师则显荣；此匹夫之美也。然则无功而受事，无爵而显荣，为有政如此，则国必乱，主必危矣。故不相容之事，不两立也。”（《韩非子·五蠹》）联系上下文，可知公私观念的成熟与社会政治思想的发展演变密切相关。换言之，“公私”观念由具体到抽象、由身份称谓到价值褒贬的演变，与战国时期君主观念的逐步增强有一种必然的内在逻辑联系和互动关系。

九
〇

以上，主要从文献征引、字义构形及公私观念发展演变几个角度考察，为《尚书·周官》证伪另辟新径，并由此勾勒出先秦公私观念发展嬗变的思想轨迹。结论：（1）验之文献征引，先秦诸子尤其是力倡公私之辨的荀子等未曾征引《周官》；（2）验之字义构形，先“公”后“私”，西周时缺乏反义对举的基本文字条件；（3）验之观念发展，商周时期，公私只有具体义，而乏抽象义，春秋时，公私对举、内涵对立的例子也不多见。至于战国，随着君主专制意识的加强，社会出现了对公私理念的旺盛需求，才催生出比较成熟的公私观念。秦汉之际，又出现了《贵公》、《去私》等专篇。这期间，由具体到抽象、由身份称谓到价值判断、由不成熟到成熟，公私观念发展嬗变的内在逻辑十分明晰。明乎此，即可知为何西周时不会出现“以公灭私”这样成熟的观念。这样，就纠正了目前学术界几乎达成共识的“以公灭私最早出现于西周说”（这种错误还在延续），而将其推迟到战国时代。当然，先秦时期的公私观念嬗变问题头绪纷繁，十分复杂，绝非本文所能说清，只好作为另一篇文



古文《尚书·周官》“以公灭私”辨析

章的内容了。

(本文作者刘畅，南开大学历史学院中国社会史
研究中心副教授。天津 300071)

孔墨公私观的不同走向

张晓芒

九
二

在古代汉语中，公私是一一对立的范畴，“公”意谓公平、公正、无私，而“私”意谓自己的家私，“雨我公田，遂及我私”（《诗·小雅·大田》），引申为利己。故而有“以公灭私”（《书·周官》），“背私为公”（《韩非子·五蠹》）之说。

由于先秦诸子的政治伦理思想均强调“民本”与“公平”，所以，在先秦时代，诸子们都非常注重公与私的关系。在他们眼中，所谓国家、社稷，就是“公”，而臣民之利则为“私”。作为“世之显学，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也”（《韩非子·显学》），孔子与墨子自然也一定会关注着公与私的关系问题，但由此而引发的理念建设却有着明显的区别。



一 孔墨的公私观

在《论语》中，除了君主称号外，“公”字共出现五次，作为国家朝廷意义上的“公”字共出现四次，作为公平正直意义上的“公”字仅出现一次：“公则说”（《论语·尧曰》）。它所表明的是要把民众的利益作为公平的标准，只有在这个标准下，才会“因民之所利而利之”，才会“惠而不费”，才会“宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说”（同上）。这种将公平与民众利益相联系的思想，在孔子的弟子那里得到了进一步的发挥：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）

在《论语》中，作为“利己”意义上的“私”字，没有出现一次。

在《墨子》一书中，公平、公正意义上的“公”实际上只有一次，并且是与“私”对举的：“举公义，辟私怨。”（《墨子·尚贤上》）而“利己”意义上的“私”也出现不到五次。

虽然孔子与墨子并没有过多地具体谈论公与私，但孔墨言必称先王之治，而“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得于公”（《吕氏春秋·贵公》）。因此，如何效法先王，公平以治天下，是孔墨不能不思考的问题。又按“夫凡人之情，见利莫能勿就，见害莫能勿避”（《管子·禁藏》），趋利避害是人之本能。因此，如何在取利的过程中做到公平、公正，也实在是孔墨不能不思考的问题。

从孔子所认为的“不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾”（《论语·季氏》）来看，避免不均，对于社会稳定是极为重要的，因此均平与安居是民众最大的利益。“公



则说”的过程，实际上就是一个如何将“公”归结为“公利”，并进而约化为“义”的过程，其所体现的也就是如何以私从公。而从墨子所倡导的不以私利害天下人民之公利来看，“举公义，辟私怨”（《墨子·尚贤上》）也无疑体现了以私从公的思想。

正当的利益与“公义”之间所具有的关系问题，涉及“义”与“利”的关系问题。孔子与墨子的公私观自然也就以其具体的义利观来体现了。

在《论语》中，孔子讲“义”处达二十多次，并且常常是“义”、“利”对举。

《中庸》讲：“义者，宜也”；《韩非子·解老》讲：“义者，君臣上下之事，父子贵贱之差也，知交朋友之接也，亲疏内外之分也。臣事君宜，下怀上宜，子事父宜，贱敬贵宜，知交朋友之相助也宜，亲者内而疏者外宜。义者，谓其宜也，宜而为之。”因此，所谓“义”，就是一切行为的应然态度或适宜标准。在孔子那里，这种一切行为的应然态度或适宜标准甚至成为人生第一要义，君子的立身之本：“君子以义为质”（《论语·卫灵公》）；“君子以义为上”（《论语·阳货》）。

《论语》中，孔子讲“利”处不到十次，除“因民之所利而利之”讲的是“公利”外，其余基本上是在“私利”意义上讨论“利”的。

应该说，孔子重义轻利。在他的义利观中，有两个著名的命题：一是“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）；二是“义以为上”（《论语·阳货》）、“见利思义”、“义然后取”（《论语·宪问》）。前一个命题是以君子和小人的人格高下来说明义和利的价值地位，后一个命题则把“义”作为价值选择的最高目标或标准。^①正是由于“放于利而行，多怨”（《论语·里

^① 参见刘文英主编：《中国哲学史》，上卷，143页，天津，南开大学出版社，2002。



仁》），所以“见利思义”，这不但表明了一种对完人的理解，而且还以其“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道去之，不去也”（《论语·里仁》）的鲜明态度，表明了“义然后取”，反对“不义而富且贵”（《论语·述而》）的取利的正确途径。因此，虽然孔子“罕言利”（《论语·子罕》），但他所主张的是“无见”那种“欲而贪”的“小利”，并非完全去利和非利。就群体而言，“因民所利而利之”（《论语·尧曰》），“修己以安百姓”（《论语·宪问》），“博施于民而能济众”（《论语·雍也》），是“义”的约化，是“公利”；就个体而言，“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”（《论语·述而》），是“义然后取”的正确途径。

对于孔子的义利观，后人精辟地将其概括为“惟吾夫子‘先难后易’、‘先事后得’、‘敬事后食’三‘后’字无弊。盖正义便谋利，明道便计功，是欲速，是助长”（《颜元集·言行录》）。

同样，尽管墨子也寡言“公”“私”，但在《墨子》一书中，“义”的概念与“利”的概念，却更是频频出现，不可胜数。墨子的公私观同样是以其义利观来体现的。

其一，墨子所理解的“义”就是“正”。“义者，正也。何以知义之为正也？天下有义则治，无义则乱。我以此知义之为正也。”（《墨子·天志下》）并且墨子还从正反两方面对“义”之“正”做了解释。

其正面解释是：“为贤之道将奈何？曰：有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。若此，则饥者得食，寒者得衣，乱者得治。”（《墨子·尚贤下》）

其反面解释是：“义正者若何？曰：大不攻小也，强不侮弱也，众不贼寡也，智不欺愚也，贵不傲贱也，富不骄贫也，壮不夺老也……故凡从事此者，圣知也，仁义也，忠惠也，慈孝也。是故聚敛天下之善名而加之。”（《墨子·天志下》）



由此正反解释，可看出墨子的“义”就是公正、正义、正道。其具体的体现仍然是“无私”：“三圣人者，谨其言，慎其行，精其思虑，索天下隐事遗利。以上事天，则天享其德；下施之万民，万民被其利，终身无已。”（《墨子·尚贤中》）

其二，墨子所使用的“利”概念有几种含义，一是养生所需之利，二是众人之利，三是为我之利，四是兵器锋利之利。前三种意义下的“利”尽管都是“所得而喜也”（《墨子·经上》），但仍然有公利、私利之分。“交相利”之“利”是众人之利，“赖其力”的养生所需之“利”是合乎正道之利，均是“义”的体现，应该与“义”同义；而不合乎正道的“不与其劳获其实，已非其有所取之”（《墨子·天志下》）的“亏人自利”之“利”则是“不义”。因此，在墨子的“利”概念中，公利与私利的义与不义界限是分明的。

九
六

墨家“贵义”，认为“有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫”（《墨子·天志上》），以其“爱无差等”，将“兼爱”建立在人类的“互报”上，“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之”（《墨子·兼爱中》）。认为只有含“义”的行为才能给人带来利益，故而要求以“兼相爱”达至“交相利”，在此过程中，义利是统一的，“义，利也”（《墨子·经上》）。

由是，墨子以他的强烈的民本主义思想，以其不以私利害天下人民之公利的义利观，以其如何尊天志、如何尚贤使能、如何“兼相爱、交相利”的讨论，折射出他的“天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰”（《墨子·法仪》）的公私理念。因此，在墨子那里，义利问题实际上仍然是公私问题的表现。墨子将其体现在对“天志”的认识中，亦即，墨子所倡导的“义”，是以“天志”为准则的。

“天”具有大公无私的品格，它“爱利百姓”，“为万民兴利除害，富贫众寡，安危治乱”，却又“行广而无私，其施厚而不



德，其明久而不衰”（《墨子·天志中》）；“天”具有善恶分明的态度，它“欲义而恶不义”（同上），“欲人相爱相利，不欲人相恶相贼”（《墨子·法仪》），“不欲大国之攻小国”（《墨子·非攻》）；“天”具有法力无边的权威，“然则何以知天之欲义而恶不义？曰：天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱”（《墨子·天志上》）。所以，“天志”就是“义”，是“功利”。

墨子的这种以“天志”为“义”的思想，应该说是对上古以来，以德配天命，天惟德是择的承继。^①正因为天意所表现的仍然是民意，“天视自我民视，天听自我民听”（《书·泰誓》），所以，在墨子那里，天意的不可违，表现的是民意的不可违，“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚”（《墨子·天志上》）。因此，墨子要求：“动作有为，必度于天。天之所欲则为之，天所不欲则止。”一句话，“莫若法天”（《墨子·法仪》），“取法于天”（《墨子·尚贤中》）。

二 孔墨公私观的不同走向

如前所述，孔子将“公”归结为“功利”，并进而约化为“义”，把“义”看成是道德之价值选择的最高目标或标准。但定标准是一回事，如何使行为的主体自觉地按照这个标准行事，却是另一回事。为此，注重加强德化教育的道德建设就成为孔子公私观走向的题中之义：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）为了

^① 参见张晓芒：《先秦辩学法则史论》，90～94页，北京，中国人民大学出版社，1996。



达到这个目的，孔子从社会发展论的角度，在《子路》篇中首次系统地提出了“庶”、“富”、“教”的思想。“富之”、“教之”的思想从表面看，是如何提高生活水平和通过教育提高人的素质的问题，但实质上仍然是如何正确地认识义利关系，其所反映的仍然是如何认识公私关系的问题。

孔子认为，“务民之义”为“智”，“先难而后获”得义则为“仁”（《论语·雍也》）。“仁”是什么？就是“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”（同上）；就是“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）。由这一点来看，在孔子那里，仁是发自内心的，它可以作为君子美德之一：“欲而不贪”，“欲仁而得仁，又焉贪？”（《论语·尧曰》）义则是仁的外在表现，亦即通过“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？”（《论语·尧曰》）而正确地选择社会健康发展的道路，在“安无倾”、“公则说”的过程中体现以私从公。

九
八

由于“君子喻于义，小人喻于利”；由于“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”（《论语·里仁》），因此，在孔子看来，“君子”的道德境界要高于“小人”的功利境界。所以在“教之”的道德建设中，“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”（《论语·为政》）的君主成为道德建设的主体。亦即，“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情”（《论语·子路》）。如是，才会有“君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”（《论语·公冶长》）的一番说教。并以“仁之方也已”（《论语·雍也》）的道德建设标准，在“主忠信，徙义，崇德也”（《论语·颜渊》）的道德建设中，使“义”成为道德建设的最高价值目标。

其后的孟子与荀子也坚持了孔子的这种培育正确公私观的道德建设的走向。

孟子也寡言“公”、“私”，但《孟子》中却几乎篇篇谈



“义”、“利”。并在义利对举中高扬了“义”的价值，以其“舍生取义”承继了孔子的“杀身成仁”：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）虽然孟子在高扬“义”的价值时，又将义利截然对立起来，提出了“何必曰利”的绝对观点，但这实在是由于他认为天下人人只顾追求利而忽视了义，故而要“天下溺，援之以道”（《孟子·离娄上》），以“仁义”来导民向善。在《孟子》中，使用“义”的概念处有一百多处，其中“仁义”并举处就达三十多处，表明孟子对于“义”的理解，已经是要通过“谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣”（《孟子·梁惠王上》）的道德教育，使人人知晓“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗知，放其心而不知求，哀哉！……学问之道无他，求其放心而已”（《孟子·告子上》）。坚持仁义的原则，“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》）的命题，是孟子对孔子正确的公私观、义利观需要通过道德建设来培养的思想的自然承继。

荀子使用“公”、“私”概念处则均达近四十处，明确地表明了“公义胜利欲”（《荀子·修身》）的重要性。他以其“公道达而私门塞”、“公义明而私事息”（《荀子·君道》）的鲜明态度，以其“公正无私”、“志爱公利”（《荀子·赋》）的正确选择，鲜明地表达了自己的义利观。以“君子苟能无以利害义”（《荀子·法行》），把“义”看成是道德的标准：“义与利者，人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀纣不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。”（《荀子·大略》）不过，在“上重义则义克利，上重利则利克义”，从而“义胜利者为治世，利克义者为乱世”（《荀子·大略》）的过程中，荀子认为礼义是社会的最高原则，故而在《荀子》中，“义”的概念出现近300处，其中礼义并举处就多达一百多次。而“礼义”更多地体现了“人能群”的尚义社会中人文规定的意义，因此，荀子的公私观、义利观也强调了注



重德化教育的儒家传统。

与儒家所不同的是，代表“农与工肆”之人的墨子，在按“天志”来践行“义”的过程中，走上了一条希冀进行制度建设的道路。

由于“天志”就是“义”，而“万事莫贵于义”（《墨子·贵义》），因此，“取法于天”的过程也就是践行“义”的过程。

体现在政治上，由于“天”具有“不辨贫富、贵贱、远近、亲疏，贤者举而上之，不肖者抑而废之”（《墨子·尚贤中》）的大公无私品格，因此，墨子主张，对于那些有义的人，只要他们是“厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者”，就是“国家之珍而社稷之佐”（《墨子·尚贤上》），就不应该问他们与王公大人的关系是否疏远，出身是否贫贱低微，都要把他们选拔上来。“虽在农与工肆之人，有能则举之”，并“高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令”（同上）。而对于那些不义的人，则是“不义不富，不义不贵，不义不亲，不义不近”（同上）。正是在这种公平、公正的意义上，墨子认为“官无常贵而民无终贱。有能则举之，无能则下之。举公义，辟私怨”（同上）。墨子的这种“尚贤而任使能，不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色。贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役”（《墨子·尚贤中》）的尚贤思想，显然是要在为政之本的意义上，要求以制度建设保证他的“尚贤”的公私观。

体现在管理上，为了解决因为“人异义”而造成的“人是其义，以非人之义”的问题，在齐家、治国、平天下的过程中，墨子主张要“选择天下之贤可者”、“选择其国之贤可者”（《墨子·尚同上》），“唯能以尚同一义为政”（《墨子·尚同下》）。在这种选择的过程中，其选择“贤可者”的依据是“唯能壹同乡之义”、“唯能壹同国之义”、“唯能壹同天下之义”（《墨子·尚同上》），而这样的“义”，仍然是“上同于天者”的“天志”，体现的仍然是“天”的“为万民兴利除害，富贫众寡，安危治



乱”（《墨子·尚同下》）的大公无私意志，所以，其选择的过程仍然是要求以制度建设来保证这种“尚同”的公正无私。

体现在国与国的关系上，由于“天之意，不欲大国之攻小国”（《墨子·天志中》），因此，对于那种“贪伐胜之名及所得之利”的“大国之攻小国”（《墨子·非攻中》），墨子认为是“亏人自利”的“不义”行为，既不“利乎天”（《墨子·非攻下》），也不合于“圣王之道”与“国家百姓之利”，是“天下之巨害”（同上）。而那些好战者的以“义”统一天下的种种谬论，恰好是他们不知“义与不义之辨”的表现。因此，对于一切“非其所有而取之”的“不义”，尤其是对“大为攻国”的不义战争，墨子不但强烈谴责，而且还与他的弟子们从事实际的防御战术的研究，并且还亲自投入防御战斗。在墨子的“非攻”呼吁与实际行为中，如何做到“大不攻小也，强不侮弱也，众不贼寡也，诈不欺愚也，贵不傲贱也，富不骄贫也，壮不夺老也”（《墨子·天志下》），从而做到“是以天下之庶国，莫以水火毒药兵刃以相害也”（同上），是墨子始终关心的问题。在他看来，为了保证“天欲人相爱相利，不欲人相恶相贼”（《墨子·法仪》），以符合“兼相爱，交相利”的“义”，反对“亏人自利”的“不义”，惟有在制度上保证“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之”（《墨子·兼爱中》），才能真正做到以“兼相爱，交相利”去取代“别相恶，交相贼”，从而以其“爱无差等”、“兼以易别”，将“兼爱”建立在人类的“互报”上。“非攻”、“兼爱”如无制度的保证，仍然只是一句空话。为了这种“天下之良宝”，墨子身体力行，以“吾有法仪”（《墨子·法仪》）的制度建设标准，在将天下之人都“鼓而进于义”的制度建设中，使“义”成为制度建设的最高价值目标。

但是，孔子“先难后获”、“先事后得”、“敬事后食”的得“义”则为“仁”的义利观，在“己欲立而立人，己欲达而达



人”（《论语·雍也》）及“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）的培养道德理念的过程中，虽然“在理想上越出了等级的藩篱，具有个性解放的因素”^①，但这种“克己”的道德修养，对克服整个社会所大量存在的“不义”来讲，仍然只是一种非强制约束的弱约束，它“对社会政治种种之恶似乎也构不成真正的抵御力量”^②。而墨子在“鼓而进于义”的制度建设中，为消弭一人一义的时代混乱，虽然也有“富贵以道其前，明罚以率其后”（《墨子·尚同中》）的正确主张，但在他那个时代，“上之所是，必皆是之；所非，必皆非之”（《墨子·尚同上》），却为封建专制主义开了方便之门。

因此，随着墨学的沉沦，儒学的一统天下，儒家的“善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之；善政得民财，善教得民心”（《孟子·尽心上》）的主张得到了长足的发展。董仲舒更进一步提出“教，政之本也；狱，政之末也”（《春秋繁露》）的论点，并在其《举贤良对策》中明确提出：“古之王者明于此，是故南面而治天下，莫不以教化为大务。”此种重德治而不重法治的传统，使孔墨公私观的不同走向未能历史地统一起来，道德建设的弱约束也自然不能与制度建设的强约束相辅而成，使得在传统社会生活中，过多地强调了社会生活中的“义”的方面，降低了社会生活中的“利”的方面，因此在“公”与“私”、“义”与“利”的辩证统一中，过分贬低了“私”、“利”的意义。“天理”与“人欲”人为地对立，其结果便是“义”、“利”的价值理性（取利的目的）和工具理性（取利的方法、途径）的割裂。“正其谊不谋其利，明其道不计其功”《汉书·董仲舒传》的德化教育就在现实的社会生活中流于

① 刘泽华、葛荃主编：《中国古代政治思想史》，35页，天津，南开大学出版社，2001。

② 同上书，36页。



说教；而封建专制主义的大行其道，也使“上有过则规谏之，下有善则傍荐之”（《墨子·尚同上》）的制度建设流于空谈。

三 孔墨公私观走向的现代启示

义利问题以及义利问题所折射的公私问题，对所有经济社会来讲，都是一个永恒的话题。虽然义利问题说到底是一个公私问题，但义利关系毕竟不仅仅是一种义是否能生利的本末关系，如《左传·昭公十年》载晏子语：“凡有血气，皆有争心，故利不可强。义，利之本也”，《国语·晋语二》载丕郑语：“夫义折者，利之足也；贪者，怨之本也。废义则利不立，厚贪则怨生”，《国语·晋语四》载司空季子语：“义以导利，利以阜姓”。一旦这种讨论从公私关系、义利关系的经济意义深入到人们相互之间的行为准则上，公私关系、义利关系就被设定为主体的道德行为是如何进行选择，成为一种纯粹的伦理问题了。亦即是“道德行为主体究竟是以义为行为原则，还是以利为行为原则的问题”^①。并因此而形成自古至今均有现实意义的“义利之辩”。一旦这种讨论从道德主体的行为选择铺展到整个社会行为的各个层面上，在个人、家庭、群体、国家之间，如何把握公私概念的确定性与灵活性，并因此而形成整体思维的公私观，义利之辩所体现的公私观念就昭然若揭了。亦即成为道德行为主体究竟是以公为行为原则，还是以私为行为原则的问题。

这里还需要澄清一个问题，“利”本身与对“利”的追求中所表现出来的精神不是一回事，“义”本身与对“义”的追求中所表现出来的精神也不是一回事，无论是取“义”还是取

^① 焦国成：《中国伦理学通论》，上册，152页，太原，山西教育出版社，1997。



“利”，都涉及一个他者的存在，只有把“利”作为自己行为的最终目的而不考虑他者的存在时才可以说是不道德的，才可以说是“自私自利”的，才可以说是“损公为私”的。如果在“所得而喜也”的取“利”过程中“见利思义”，考虑到他者的存在，是可以将取“利”的功能价值与伦理价值结合在一起，从而“义以生利，利以丰民”（《国语·晋语一》）。这也实际上涉及了人在社会中的义务，应采取一种什么样的公私兼顾的“应然”生存方式。人是现实生存的人，他除了应该具有理想追求外，还有着实实在在的现实需求，那种“存天理，灭人欲”的生存方式恐非人的“实然”的生存方式。

因此，当我们今天重新审视传统的公私观、义利观时，我们不但要注意在传统公私观、义利观中，由于它那个历史时期所决定的时代精神，希冀以体现于其公私观、义利观中的价值理性，达到修身、齐家、治国、平天下的政治伦理目的；同时也要注意在传统公私观、义利观中，将公私、义利与诚信结合起来，以符合“公”、“义”的行为方式来统一“为我”取“利”的工具理性与价值理性，从而在市场经济的大潮中，以一种健全的现代人格，重视道德规范的导向，以一种内在的道德自觉，认真遵守外在的红绿灯规范。从而在充分发挥人的主体性的过程中，在自觉地将他律变成自律、由外部约束达到内省的过程中，遵循我们这个时代精神的“己所不欲，勿施于人”的普遍道德诚信原则，“正其谊以谋其利，明其道而计其功”（颜元：《四书正误》）。

基于此，孔墨公私观及其不同的走向给我们今天市场经济社会的启示在于，理想主义的自律培养要以现实的他律来严肃地锻造。为了保证诚信所强调的公平公正，保证“交相利”所强调的公平公正，我们在市场经济的建设中，就要既注重公平公正的道德建设，同时也要注意公平公正的制度建设；既坚持公平正义的伦理价值取向，又划定制度正义的底线。“礼法互



补，以礼为主导，以法为准绳；以礼为内涵，以法为外貌；以礼移民心为隐微，以法彰善恶于明显；以礼夸张恤民的仁政，以法渲染治世的公平；以礼行法减少推行法律的阻力，以法明礼使礼具有凛人的权威；以礼入法使法律道德化，法由止恶而兼劝善；以法符礼使道德法律化，出礼而入于刑。”^① 将道德教化的弱约束与制度保障的强约束统一起来，从而在保证现代社会三个最基本的价值目标——“效率、公正、稳定”的过程中，使道义规范的完备与理想主义的心灵调节积淀、转化为现实生活中的诚信，并因此而真正在人文意义上保证任一行为主体的公私兼顾，保证市场经济活动规则的正当合理性和普遍有效性。

（本文作者张晓芒，南开大学哲学系副教授。天津 300071）

^① 张晋藩：《中国法律的传统与近代转型》，34页，北京，法律出版社，1999。

《晋书》中的“私”概念

张荣明 王文涛

一 问题的提出和工作方案^①

“大公无私”或“立公灭私”是中国传统思想的重要内容之一。对这一重要内容，学界从不同侧面作了探讨。有文字学方面的，认为侧面为私，正面为公^②；有义利观方面的，有人认为中国传统公私义利观的优秀思想是贵公、重义、正义谋利、以理导欲^③，有人则认为义利观念与公私观念无关^④；有道德理想

① 本项研究乃文本史学方法之尝试，会有不完善之处，望学者惠教。

② 参见范德茂、吴蕊：《关于“厶”字的象意特点及几个证明》，载《文史哲》，2002（3）。

③ 参见张继功：《论中国传统公私义利观的当代意义》，载《信阳师范学院学报》，1998（4）。

④ 参见杨泽波：《公与私：义利诠释中的沉痾痼疾》，载《中国文化研究》，2002（1）。



方面的，有人通过对《道德经》“私”、“欲”的分析，肯定了老子“少私”、“寡欲”的合理性^①，有人分析了嵇康的《释私论》，认为他所倡导的“越名任心”对魏晋玄学有着独特的理论建树，是理想的人格模式^②，有人认为古代先哲倡导的“公”的含义是超越“自我”，没有自私自利之心^③；有内涵方面的，认为中国古代的公私观念自有特色，它主要不是从财产所有制角度进行论证，而是从政治文化角度进行探讨，公私之辨与政治文化有不解之缘^④，忠作为政治文化的重要内涵，可以区分为公忠和私忠，中国传统社会私忠观念强烈而公忠观念淡薄^⑤；更多的学者从明清之际的思想启蒙角度考察了私观念的兴起及意义，认为自明清之际开始，思想家们经过对公私观念的辨析，迎来了中国独具特色的近代^⑥，明末清初的思想家明确提出了人性自私说，肯定个人物质利益、欲望的合理性，强调个体的价值、地位与尊严，并以之为起点对中国封建社会的君主专制统治进行否定与批判，显示出鲜明的启蒙色彩，是近代资本主义生产方式的萌芽在意识形态上的反映^⑦，还有人对于龚自珍的“人心有私”的思想作了专门的考察^⑧。

-
- ① 参见张卫军：《试论〈道德经〉中的“私”“欲”观》，载《宗教学研究》，1997（4）。
- ② 参见皮元珍：《纯美生命的人格建构——嵇康〈释私论〉探微》，载《广东社会科学》，2001（6）。
- ③ 参见张卫中：《古代人生哲学公私观的现代启示》，载《汉中师范学院学报》，2000（2）。
- ④ 参见王中江：《中国哲学中的“公私之辨”》，载《中州学刊》，1995（6）。
- ⑤ 参见陈杰、章秉纯：《公忠与私忠》，载《云南师范大学学报》，2001（6）。
- ⑥ 参见〔日〕沟口雄三：《中国公私观念的发展》，载《国外社会科学》，1998（1）。
- ⑦ 参见陈延庆：《明末清初的人性自私说及其启蒙意义》，载《学术论坛》，2001（3）；杨翠兰：《中国十七世纪前后公私观念的新变化》，载《湖南大学学报》，2001（3）。
- ⑧ 参见彭建标、王素琴：《龚自珍人性论思想探析》，载《苏州铁道师范学院学报》，2001（3）；刘心坦：《龚自珍和他的性无善不善而有私说》，载《福建教育学院学报》，2002（1）。



总的来看，前述研究义理阐述多，对“私”概念的内部结构及为什么提出“立公灭私”缺乏实证分析。有鉴于此，本文选定反映中国历史上特定时代的文献——《晋书》作为研究对象，考察其所反映的“私”概念的基本内涵，并尝试着揭示出“立公灭私”的内在逻辑原因。这对揭示中国中世纪特定历史时期——晋代“私”概念的状况，或有参考价值。

本研究的工作方案是：采用全文检索法，归纳《晋书》中涉及“私”字的全部文句（未涉“私”字的句子不在总括之列，每包含一个“私”字的句子作为一个独立的条目，《晋书》中引用经典文献中“私”字者，视同于《晋书》的“私”字）；分析每一句中“私”的内涵（本研究不区分文本中的身份差别和地域差异）；然后根据内容从整体上先分类，每类之下再依内容分若干目；对每个类目的内容进行汇总，并作出定量的总结；最后对不同类目之间的内容进行比较，并在总体结构内部关系中寻求量化关系，最后形成结论。

二 检索、分类和讨论

根据北京卓群数码科技有限公司出版的电子版《中华历史文库·二十六史》，对《晋书》中的“私”字实施全文检索，“私”字凡424见。以类分之，基本情况如下：

- (1) 肯定性的“私”（见“附表1”）；
- (2) 否定性的“私”（见“附表2”）；
- (3) 公私兼容——“公私同利”（见“附表3”）；
- (4) 崇公抑私——“天道无私”（见“附表4”）；
- (5) “私”的其他含义（见“附表5”）。

在前述归纳分类中，《晋书》的一些句子中“私”的内涵



并不十分清晰，这对根据文本内容来分类造成一定困难，因而本研究对私概念的分类是大体的和相对的。下面根据上述分类，试作讨论。

1. 关于肯定性的私

由“附表 1.1”可知，在《晋书》中“私”在一定程度上是被肯定的，人们认为“私”合乎人情，“私”具有合理性。进一步的考察表明，“私”的权利涉及个人财产的方方面面，如田地、牛马、粮食、钱财等（附表 1.2），还涉及私奴婢（附表 1.3），私人亲属（附表 1.4），私谥、私名（附表 1.5），私门、私家、私室、私第（附表 1.6），私情、私心（附表 1.7），私议、私论（附表 1.8）等。私有权利在《晋书》中以私人财产为主，也涉及私人的其他权利，如命名、亲属、想法、议论等。

2. 关于否定性的私

由“附表 2”可知，在《晋书》中“私”又是被否定的，“私”与“公”具有对立的性质。否定的原因，最主要的在于公务上或国家事务上“私”与“公”、“官”、“国”对立（附表 2.2）。根据“附表 2”的归纳，皇帝、太子有可能借公行私（附表 2.3），政府官员更是普遍地存在着损公肥私的现象（附表 2.4），乃因为他们是公共权力的秉持者和行使者。官员的营私舞弊现象林林总总，如私党、私昵、私附（附表 2.6），私人武装（附表 2.7），私请（附表 2.8），私通（附表 2.9），并且还以其他形式表现出来，如私恩、私惠、私怨、私恨（附表 2.5），私欲（附表 2.10），私门、私第（附表 2.11），私情、私心（附表 2.12），私议、私论（附表 2.13）等。

同时可以看到，私人活动的合法（合理）性与非法（不合理）性之间的界限并不十分清晰。譬如在政治空间中，私门、私第、私情、私心、私议、私论，这些概念人们既用于肯定的场合（附表 1.6~1.8），也用于否定的场合（附表 2.11~2.13）。民间议论政治，是合法（合理）还是非法（不合理），



有着不确定性。再比如，私人养马通常是合法的（附表 1.2.6~1.2.16），但在特殊情况下（如战争），统治者禁止民间养马，私马则为非法（附表 2.14）。这虽是偶然的，却也意味着，人民私有财产的权利难以得到完全的保障，私人财产不具有被完全肯定的性质^①。上述政治空间与经济空间中“私”内涵的潜在矛盾性，导致了人们在思想上对私欲的泛泛的否定（附表 2.1）。

3. 关于“公私同利”、“公私兼济”观念

由“附表 3.2”可知，“私”与“公”、“官”、“国”是相对而言的，没有国家或公共利益，就没有私观念和私人利益。因而，在《晋书》中私人利益的合法性就引申出了“私”与“公”观念并存的普遍性和合法性（附表 3.1）。当从整体上讨论国家利益与民间利益的时候，在相当大的程度上，民间利益是被肯定的，比如说“公私有蓄”（附表 3.1.7）、“公私之饶”（附表 3.1.8）、“公私丰贍”（附表 3.1.24）、“公私允当”（附表 3.1.38）等。由于“私”具有合法性，“私”与“公”并存，导致当时普遍存在着“公私兼济”（附表 3.3.1）、“公私两济”（附表 3.3.2）、“公私同利”（附表 3.3.3）、“公私共之”（附表 3.3.9）、“有益官私”（附表 3.3.11）的思想。这很类似现代之“民富国强”的主张。

在所有讨论“公私两济”的场合，“私”都指向经济层面，是民生，而不是政治。也就是说，“附表 3”中“私”所指的是“附表 1”中被肯定的私人领域中的内容，而不是“附表 2”中被否定的公共领域的内容。“私”的合法性主要意味着私人经济利益有合法性。

4. 宣扬“天道无私”

^① 这一现象同现代私权现象形成鲜明的对比。比如，美国《新泽西州宪法》第一章第 16 款规定：平时时期，任何军人未征得主人同意不得驻扎民宅；战争时期亦是如此，除非法律另有规定。第 20 款规定：未予公正补偿，私人财产不得充公使用。（<http://www.njleg.state.nj.us/html/constall.htm>）



由“附表 4.4”可知，“天道无私”是比较普遍的共识，人们反复地宣扬“至理在乎无私”（附表 4.4.1）、“天道以无私成名”（附表 4.4.2）、“天地无私之德”（附表 4.4.4）、“自私者不能成其私……理之至也”（附表 4.4.7）。“天道”和“至理”是终极理念，是神圣意志所在，是不证自明的真理。哪些人应该无私呢？《晋书》中反映的主要对象是两种政治身份。第一，皇帝和太子应该无私。从“附表 4.1”反映的情形看，并不是说皇帝、太子无私，而是说帝王应该无私，以天下为公。第二，政府官员应该无私。政府官员有合法的私人利益，但在处理公务中应该“崇公忘私”（附表 4.2.19）。《晋书》中有若干赞扬个别官吏“历职内外，公廉无私”（附表 4.2.16）、“忠肃在公，虑不及私”（附表 4.2.18）的情形。此外，《晋书》反映出人们对“军无私略”（附表 4.3）的赞扬和肯定，这从相反的角度反映出军队私略现象可能是普遍的。军队作为一个利益实体，有特殊性。总而言之，宣扬天道无私的直接指向，是包括皇帝在内的政府官员，也就是“附表 2.2~2.13”反映的方方面面的情况。《晋书》中没有记录非官员身份者“崇公忘私”的情形。

但是，“天道无私”是一个全称概念，对这一概念的提倡势必导致这样一种可能性，即人们应该信从天道，克私为公。假若如此，就不可避免地侵蚀“附表 1”中所肯定的人们的私权，不仅是经济上的，而且是整个私人领域的。在“附表 2”中，曾有泛泛否定私权的言论，与这里所提倡的“天道无私”正好互为呼应，当非偶然。是什么原因导致泛泛地提倡“天道无私”并趋于否定私权呢？可能与官员身份公私二重性含混不清有关，这在“附表 2.5~2.13”诸项中有所反映。因为，要区分官员的私人活动与公务活动往往是很困难的，公私活动领域界限不明，势必造成私人利用公权牟取私利。由此或许可以推论：当政府官员的公共行为与私人行为有了明确的时空界限或受到有效制约的时候，提倡完全的私权才不会导致严重的政治问题。



5. 关于“私”的其他用法

除了上述四类之外，“私”还有其他的用法，大多作形容词或副词使用，表示“私下”、“暗中”、“亲自”、“私人的”等意思；亦有泛泛而论难分褒贬者。故一并归入“附表5”中，以备稽考。

三 《晋书》中“私”概念的结构

1. 对私人权利的总体估价

在《晋书》中，“私”概念的构成大致表现为“附表1”至“附表5”五种情况，可如表1所示：

一
二
三

附表1 (肯定)	附表2 (否定)	附表3 (同利)	附表4 (无私)	附表5 (其他)	总计
92	138	67	47	80	424

若除去没有可比意义的表5部分，前四部分的相对频率可如表2所示：

附表1 (肯定)	附表2 (否定)	附表3 (同利)	附表4 (无私)	总计
92	138	67	47	344
26.7%	40.1%	19.5%	13.7%	100%

根据表2所示数据组合关系，可以形成两点认识：第一，否定性的“附表2”和“附表4”相对频率之和约为54%。从整体上看，否定性的“私”居主导地位。第二，各部分若依绝



对频率排序，依次是否定的（附表2）、肯定的（附表1）、公私同利（附表3）、大公无私（附表4），对私观念的否定仍居明显的优势。无论从哪种组合关系看，都向我们显示了这样一种可能性：在《晋书》中，“私”在整体上处于被排抑的弱势地位。

2. 关于私人财产的合法性

在《晋书》中，出现了1次禁止私人蓄马的案例。^①对此情形可作两种比较：第一，从极端的立场考虑，可将禁蓄私马的频次（1次）与《晋书》中合法性的私牛马出现的频次（11次，见“附表1.2.6~1.2.16”）相比，可知否定场合的相对频率是9.1%，而肯定性场合的相对频率是90.9%。从这一频比看，拥有私牛马的权利从总体上看是被肯定的。第二，从有关私有财产总体情形考虑，可将禁蓄私马的频次（1次）与合法私人财产在《晋书》中出现的频次（29次，见“附表1.2”）相比，可知否定性场合的相对频率是3.4%，而肯定性场合的相对频率是96.6%。从这一频比看，私有财产权毋庸置疑，但这种权利也非绝对的。

3. 关于私议、私论问题

在《晋书》中，私议一方面表现为非法的（9次，见“附表2.13”），另一方面又不表现为明显的非法性（6次，见“附表1.8”），二者之比为3：2。在较大的程度上，私议是被否定的。人们讨论个人的经济问题不叫私议，私议、私论的内容是公共事务。同时也可看到，《晋书》反映出当时对私议有一定的宽容度，并非全面否定。这是一个值得注意的现象。《晋书》反映的此种情形在中国传统社会中是否具有普遍性，有待进一步考察。

^① 《晋书》中还有官府征用私马的情况，但并不否定私马的合法性，故于此不计。



四 结论

本项研究中资料的分类存在着一定程度的难以确定性，依此分类统计的数据只能是宏观的或大体上的。^① 按照本项研究规定的工作程序，也仅仅由于这一特定的工作程序，可以得出如下研究结果：

第一，根据对《晋书》中“私”的分类，私概念大体包含四个不同角度的内容：肯定性的“私”，否定性的“私”，与“公”并存的“私”，天道否定的“私”。

第二，“公”是指“官”和“国”，即公共事务和公共利益；“私”与“公”、“官”、“国”相对成言，是指私人事务和私人利益。

第三，“私”包含两大部分，一部分涉及经济，另一部分涉及政治。

第四，在经济领域中，“私”基本上是被肯定的。上至皇帝，下至平民，每一个人都有私人利益，私人利益具有合理或合法的属性。但是，私人权益并不能得到完全的保障，在极端特殊的情况下，有可能被剥夺。

第五，在政治领域中，私的空间很小。对私人议论政治现象，在《晋书》中表现为矛盾性的评价。在多数场合，私议被否定；但在少数场合，私议又被认可，认为它反映了民心 and 民意。《晋书》中没有对私议的直接肯定，与之形成鲜明对比的

① “现代科学非常重视大数现象。例如热力学中研究的分子运动，量子力学中研究的基本粒子行为，人口学中研究的人口变动，都是大数现象。”（肖显静：《科学经验方法》，101页，北京，科学出版社，2002。）



是，对私议的否定却较普遍。

第六，在政治领域，对“私”的否定主要指向政府官员，针对的是政府官员在公务活动中（或在私人活动中）借公谋私的行为。

第七，从整体上看，对“私”的否定大于肯定，这与官吏的徇私舞弊直接相关。《晋书》中对“私”的一般化否定，以及对“天道无私”、“至理无私”的普遍信念，既与官员的借公谋私有关，也与对私的总体上的否定有关，但关键在官员的假公济私。

（本文作者张荣明，南开大学历史学院副教授。天津 300071。
王文涛，南开大学历史学院博士生。天津 300071）



附表 1

《晋书》中肯定性的“私”

序号	类目	内 容
1	总论	1. 人情不能无私。(849) 2. 有家各私其子。(1255) 3. 故身正而私全。(997) 4. 为无私者终得其私。(849)
2	私 财 种 种	私田、私地 1. 《周官》以土均之法，经其土地井田之制，而辨其五物九等贡赋之序，然后公私制定，率土均齐。(856) 2. 盖以诸侯之轨既灭，而井田之制未复，则王者之法不得制人之私也。(856) 3. 耨我公田，遂及我私。(992) 4. 一夫一妇受私田百畝，公田十畝。(241) 5. 夺人私地，以强陵弱。(808) 私牛马 6. 自持私牛者，与官中分施行来久，众心安之。(863) 7. 今一朝减持官牛者，官得八分，士得二分；持私牛及无牛者，官得七分，士得三分，人失其所，必不欢乐。(863) 8. 臣愚以为宜佃兵持官牛者与四分，持私牛与官中分。(863) 9. 以牧牛给贫家，田于苑中，公收其八，二分入私。(1935) 10. 有牛而无地者，亦田苑中，公收其七，三分入私。(1935) 11. 持官牛田者官得六分，百姓得四分。(1935) 12. 私牛而官田者与官中分。(1935) 13. 若私有余力，乐取官牛垦官田者，其依魏、晋旧法。(1937) 14. 有私牛于官舍产犢。(655) 15. 私牛马在郡生驹犊者，秩满悉以付官，云是郡中所产也。(1425) 16. 坚下书悉发诸州公私马。(2001) 私谷、私米、私杖、私书 17. 后大旱，米贵，广散私谷振饥人，至数千斛，远近流寓归投之。(1600) 18. 时年饥粟贵，人多饿死，荟以私米作糲粥，以饴饿者，所济活甚众。(1175) 19. 致其私杖。(1198) 20. 又令李肇焚骏家私书。(763)



		<p>私产、私物、私禄、私钱、私财、私业、私费</p> <p>21. 至于奴婢私产，则实皆未尝曲为之立限也。(856)</p> <p>22. 冲上疏陈温素怀每存清俭，且私物足举凶事，求还官库。(1311)</p> <p>23. 远近至者千余人，资给众费，一出私禄。(1339)</p> <p>24. 因此令公私行钱，而人情不乐。(1875)</p> <p>25. 巧利者贱买私钱，贵卖于官，坐死者十数人，而钱终不行。(1875)</p> <p>26. 侍中黄门被囊中赍私钱三千，诏贷用。(58)</p> <p>27. 隆以武吏托称愚客，以私财殡葬，服丧三年。(1028)</p> <p>28. 从戎之外，足营私业。(1960)</p> <p>29. 导简素寡欲，仓无储谷，衣不重帛。帝知之，给布万匹，以供私费。(1169)</p>
3	私奴等	<p>1. 乃呼私奴命驾，将反国。(78)</p> <p>2. 纳曰：“私奴装粮食来。”(1365)</p> <p>3. 义旗建，率私僮客随义军蹶桓玄。(1505)</p> <p>4. 在官清约，虽居方伯，恒使私童樵采。(1654)</p> <p>5. 率其私仆。(1198)</p>
4	私亲等	<p>1. 《丧服传》称与尊者为体，则不服其私亲。(378)</p> <p>2. 诏曰：“奉魏氏，所承者重，不得服其私亲。”(380)</p> <p>3. 《传》曰：“何以緦麻？以尊者为体，不敢服其私亲也。”(380)</p> <p>4. 依礼，庶子与尊者为体，不敢服其私亲。(381)</p> <p>5. 是时，贾后陷害鼎辅，宠树私戚。(555)</p> <p>6. 吕后宠树私戚。(609)</p> <p>7. 悠悠六合，皆私其姻。(1288)</p> <p>8. 由姻媾之私，群情之所不能免。(1288)</p>
5	私谥·私名等	<p>1. 私谥曰昭公，元帝赐谥曰元。(1527)</p> <p>2. 骏在位二十二年卒，时年四十，私谥曰文公，穆帝追谥曰忠成公。(1535)</p> <p>3. 私谥曰昭公，后改曰桓公，穆帝赐谥曰敬烈。(1539)</p> <p>4. 祚寻使杨秋胡害耀灵于东苑，埋之于沙坑，私谥曰哀公。(1539)</p> <p>5. 在位九年。私谥曰冲公，孝武帝赐谥曰敬悼公。(1543)</p> <p>6. 年四十八。在位五年，私谥曰成。(1529)</p> <p>7. 若易私名以避官职，则违《春秋》不夺人亲之义。(1015)</p>



		<p>8. (孔)安国表以黄门郎王愉名犯私讳,不得连署,求解。(393)</p> <p>9. 《礼》复云“君所无私讳,大夫之所有公讳”。(393)</p> <p>10. 无私讳。(393)</p> <p>11. 若以私讳,人遂其心,则移官易职,迁流莫已。(394)</p>
6	私门·私家·私室·私第等	<p>1. 太尉不恤私门,居无馆宇。(742)</p> <p>2. 恩出非常,臣晏然私门。(642)</p> <p>3. 循自以卧疾私门,固让不受。(1225)</p> <p>4. 既力人私门,复资官廩布。(1339)</p> <p>5. 恆处私门,潜心学植。(1346)</p> <p>6. 自陈褊厄不允,且疾源深固,乞还私门。(1411)</p> <p>7. 嵇绍……以父得罪,靖居私门。(1575)</p> <p>8. 乞解所职,待罪私门。(1782)</p> <p>9. 其汉氏旧陂旧埭及山谷私家小陂,皆当修缮以积水。(493)</p> <p>10. 厚自封之资,丰私家之积。(1004)</p> <p>11. 铸为器物,官勿复出也。私家有者,並以输藏。(498)</p> <p>12. 先之室宇,皆为私家。(1338)</p> <p>13. 惟宪及荀绰恬然私室。(675)</p> <p>14. 告尽私室,固其宜哉!(1345)</p> <p>15. 吾将具驾奉迎,谢罪行阙,然后角巾私第,卿等以为何如?(2172)</p> <p>16. 愚欲暂屈銮驾,幸臣私第。(2007)</p> <p>17. 卿旋旆之日,角巾私第,口不言平吴之事。(788)</p> <p>18. 上疏请待罪私籓。坚不许。(1995)</p>
7	私情·私心等	<p>1. 尘点日月,秽乱天听,臣之私情窃所以不取也。(1282)</p> <p>2. 祖母无臣,无以终余年。母孙二人,更相为命,是以私情区区不敢弃远。(1560)</p> <p>3. 乌乌私情,愿乞终养。(1560)</p> <p>4. 则私情得叙。(624)</p> <p>5. 私心自誓,陨越为报。(869)</p> <p>6. 然臣私心,诚谓有可发起觉悟遗忘。(880)</p> <p>7. 妾私心冀其刻肌刻骨,更思孝道。(964)</p> <p>8. 原其私心,岂遑晏处。(1195)</p> <p>9. 门户遇祸,进窜易名,得存视息,私志有素。(1253)</p> <p>10. 臣前所以不罗缕者,冀因结奏得从私愿也。(870)</p> <p>11. 嗣子幼冲,先帝私恩所授,皇业至重,非所克堪。(1911)</p>



8 私 议 等	<ol style="list-style-type: none">1. 恐义士私议。(743)2. 世之私议，窃比陛下于孝文。(854)3. 公法加其身，私议贬其非。(1268)4. 私窃之论，云长容则公之姻。(867)5. 若欲省官，私谓九寺可并于尚书。(745)6. 时甘卓为历阳太守，训私谓所亲曰…… (1687)
------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

说明：资料末尾数字为其在电子版《晋书》中的页码，后表同。



附表 2

《晋书》中否定性的“私”

序号	类目	内 容
1	泛泛的私	1. 忧患之接，必生于自私，而兴于有欲。(996) 2. 私苟不从，能无伐乎？(996) 3. (若)人人自私，家家有欲……(996) 4. (若)众欲并争，群私交伐……(996) 5. 岂不始于私欲而终于争伐哉？(997)
2	公务上公私对立	1. 帝曰：“襦者官物，人臣无私施也。”(9) 2. 又幼主在上而殷桓交恶，选徒聚甲，各崇私权，阴胜阳之应也。(512) 3. 秋七月戊申，诏曰：“……州牧刺史当互相检察，不得顾私亏公。”(82) 4. “王后无嗣……则当纂正统而奉公义，何得复顾私亲哉！”(368) 5. 或因公行私，以逞威福。(583) 6. 人臣树私则背公，是大惑也。(651) 7. 树私则背公。(747) 8. 重臣假所资以树私，任臣因所籍以尽公。(847) 9. 尽公者，政之本也；树私者，乱之源也。(847) 10. 故令王敦得托名公义，而实肆私忌。(1237) 11. 是故公正道亏，私途日开。(1268) 12. 若释公服从私宴，所不敢辞也。(1576) 13. 居上者不以至公理物，为下者必以私路期荣。(1639) 14. 公以为格，坐成其私。(830) 15. 宜释私嫌，共存公义。(1115) 16. 未尝私以王官。(770) 17. 愿陛下少垂哀矜，使四海知官不可以私于人。(1364) 18. 人不可以私取官。(1364) 19. 营职不干私义，出心必由公途。(952) 20. 臣领中书，则示天下以私矣。(1288) 21. 人皆有私，则天下无公矣。(1288) 22. 不得以私废公。(1255) 23. 自顷以来，奉公更退，私累日滋，亦不稍以此寥萧之也。(1300) 24. 今……公私之涂既乖。(849)



3	皇帝之私	<ol style="list-style-type: none"> 1. 若以孝怀皇帝私隆母子之道，特为立庙者。(609) 2. 陛下不可以一老臣为加曲私，臣亦何必屡陈日月。(795) 3. 杨骏藉武帝之宠私，叨窃非据。(1650) 4. 臣所言者至公，陛下以私赐距，岂明主开襟纳说，忠臣必尽之义乎！(1886) 5. 天下之人谁谓（陛下）不私乎！（1932） 6. 臣虽年长，陛下国家之冢嫡，不可以私爱而乱大伦。(2106) 7. 今陛下嗣守社稷，不宜以私亲之故而降统天之尊。(2182) 8. 外戚之家，连辉椒掖，舅氏之族，同气兰闱，靡不凭藉宠私，阶缘险謁。(1302) 9. 帝……常曰：“桓帝不能作家，曾无私蓄。”(487) 10. （帝）故于西园造万金堂，以为私藏。(487) 11. （帝）复寄小黄门私钱，家至巨亿。(487) 12. 陛下……无宜内示私亲之举，朝野失望，所损岂少！（1654） 13. 今身承祖宗之重，而以庶母之私，废燕尝之事。(386) 14. 太子广买田业，多畜私财以结小人者，为贾氏故也。(961)
4	官员之私	<ol style="list-style-type: none"> 1. 朝臣无正，各虑私困。(1073) 2. 诸士大夫未有不及私者。(1666) 3. 公侯牧宰竞兴私利，百姓失业。(1899) 4. 时移三代，世历九王，拜谢私庭，此焉成俗。(799) 5. 清浊同流，以植其私。(831) 6. 时朝廷宽弛，豪右放恣，交私请托，朝野溷淆。(869) 7. 二千石长吏不能勤恤人隐，而轻挟私故，兴长刑狱，又多贪浊，烦扰百姓。(46) 8. 岂忧公忘私，奉上之道也！（2197） 9. 翦除宿卫，私树国人。(1111) 10. 又陈郡人袁悦味私苟进，交遘主相，扇扬朋党。(197) 11. 澄发玟私奸，劝颖杀玟，颖乃诛之，士庶莫不称善。(806) 12. 禹佞谄不忠，挟怀私计。(881) 13. 奈何私相假署，拟僭群凶！（1735） 14. 时国丧未期，而尚书梅陶私奏女妓。(1261) 15. 温得盛笈，复遣从事重案之，脏私狼籍。(1453) 16. 是时王导称疾不朝，而私送车骑将军郗鉴。(1255) 17. 壺奏以（王）导亏法从私，无大臣之节。(1255) 18. 而（刘）胤商旅继路，以私废公。(1429)



19. 二归（涉归、日归）告镇西石广私树恩泽，潜谋不轨。（1897）
20. 会稽王道子倾弄朝权，其所树之党，货官私狱。（581）
21. 其子寿龄为乐安令，赃私狼藉。（1158）
22. 不北面而执臣节，乃私相树建，肆行威福，凡在人臣，谁不愤叹！（1751）
23. 然乃所以得其私，又恒所以卫其身。（597）
24. 身行贪秽，谄黷求容，公节不立，而私门日富者，并谨察之。（35）
25. 九年春三月，黄门张当私出掖庭才人石英等十一人，与曹爽为伎人。（11）
26. 武帝初，何曾薄太官饗膳，自取私食。（527）
27. （玄）衰，尝忤其郡将，郡将怒讐其门内之私。（1252）
-
1. 初，帝或施私恩，以钱帛赐左右。（1390）
2. 惟汉灵帝以乳母赵娆为平氏君，此末代之私恩，非先代之令典。（1480）
3. 自季龙末年而闵尽散仓库以树私恩。（1916）
4. 夫屈家事于王道，厌私恩于祖宗，岂非上行乎下，父行乎子！（381）
5. 欲虚损国储，招引和戎诸羌，树己私惠。（2070）
6. 百姓虽身丁其困，而私怨不生。（852）
7. 瑋性轻险，欲聘私怨，夜使清河王暹收瑾。（680）
8. 大将军以其私憾称兵象魏，虽托讨乱之名，实失天下之望。（1250）
9. 享谓至公之体，不以私憾。（636）
10. 辽东太守庞本以私憾杀东夷校尉李臻。（1921）
11. 中道而废，亦台辅之私恨也。（654）
12. 壮谓百行之本莫大忠孝，即假寿杀期，私仇以雪，又欲使其归朝，以明臣节。（1672）
13. 昔伍员志复私仇，先假诸侯之力，东奔阖闾，位为上将。（1194）
14. 棗下书，有复私仇者，皆诛之。（2040）
15. 周公亲违圣父之典而蹈嫌疑之踪，戮罚同气以逞私忿，何忠之有乎！（2130）
16. 冀其作乱，得骋私忿。（787）
17. 是时殷浩以私忿废蔡谟，遐迹非之。（512）



6	私党·私昵等	<ol style="list-style-type: none"> 1. 至乃阴谋凶逆，布树私党。(608) 2. 以树私党，僭立官属。(1069) 3. 伺拥强兵，树置私党，权官要职，莫非腹心。(1069) 4. 多树私党，擅劫郡县，合聚兵众。(1127) 5. 多树私党，莫非同恶。(1750) 6. 肃清百僚，屏绝私昵。(1889) 7. 内怀猜忌，外树私昵，祸至无日矣。(762) 8. 敕曾无臣子追远之诚……辄以天官假授私属，将以威胁朝廷，倾危宗社。(1749) 9. 豪族多挟藏户口，以为私附。(799) 10. 吴人不臣，称帝私附，此亦国之羞也。(883)
7	私兵	<ol style="list-style-type: none"> 1. 古者，私家不蓄甲兵，大臣不为威福，王之常制，以训股肱。(87) 2. 王恭之役，泰私合义兵，得数千人，为国讨恭。(1801) 3. 泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。(1801) 4. 疾渐愈，于其家中骑马自试，或有人告翰私习骑，疑为非常。(1938)
8	私请	<ol style="list-style-type: none"> 1. 广私请之端，非先王立法之本意也。(598) 2. 太子为人刚猛，不可私请。(1061) 3. 不通私谒，特留心隐逸。(857) 4. 政刑以之私谒，贿赂于此公行。(1593)
9	私通	<ol style="list-style-type: none"> 1. 虽不遣后妻，多异居私通。(757) 2. 卿所遣陆机不乐受卿节钺，将其所领，私通国家。(1073)
10	私欲	<ol style="list-style-type: none"> 1. 魏允欲挟天子趣保，繇以保必逞私欲，乃止。(1099) 2. 多杀忠良，以逞私欲。(1062) 3. 然后乃能行其私谋，以成篡夺之祸耳。(1104)
11	私门·私第	<ol style="list-style-type: none"> 1. 拜爵公朝，谢恩私门，吾所不取。(651) 2. 两头者，政在私门，上下无别之象也。(564) 3. 此政在私门，二头之象也。(575) 4. 陛下卖官，钱入私门。(828) 5. 而广平公弼拥兵私第，不以忠于储宫，正是孤徇义亡身之日。(2060)



12	私情·私心	<ol style="list-style-type: none"> 1. 岂非公义夺私情，王制屈家礼哉！（394） 2. 牖又启：“厌屈私情，所以上严祖考。”于是制總麻三月。（377） 3. 违冒礼度，肆其私情。（1481） 4. 此苟崇私情，有亏国典。（609） 5. 至惠帝之世，政出群下，每有疑狱，各立私情，刑法不定，狱讼繁滋。（594） 6. 自顷开国公侯，至于卿士，庶子爲后，各肆私情，服其庶母，同之于嫡。（380） 7. 古礼今制，并无居庐三年之文，而顷年已來，各申私情，更相拟袭，渐以成俗。（381） 8. 案辛未之制，已有成断，皆不得复遂其私情，不服王命，以亏法宪。（391） 9. 厌屈私情，所以上严祖考。（620） 10. 武元杨氏预闻朝政，明不逮远，爱溺私情。（627） 11. 苟徇私情，则告诉不许。（1559） 12. 于公无效如彼，私情艰苦如此。（1253） 13. 臣推轂闾外，將单寒暑，不获展情珽璫，私心罔极。（142）
13	私议·私论	<ol style="list-style-type: none"> 1. 至于缘其私议，不平刘友，异夫憎而知善，举不避仇者欤！（858） 2. 然官非王命，位由私议，苟以集事，岂荣之哉！（1529） 3. 其一，朋党雷同，私议沸腾。（1759） 4. 刑法者，国家之所贵重，而私议之所轻贱。（586） 5. 畿曰：“友以私议冒犯明府为非，然乡里公论称屈。”（855） 6. 后将军阪敢以私议贬夺公论，抗言矫情，诬罔朝廷，宜加贬黜。（920） 7. 况今储君嗣统，四海无虞，宰辅受遗，奈何便有私议！（1953） 8. 使上无偏优，下无私论。（1932） 9. 于是立私论之条，偶语之律，听吏告其君，奴告其主，威刑日滥。（1904）
14	私马	<ol style="list-style-type: none"> 1. 乃禁畜私马，匿者腰斩。（1899）



附表 3

《晋书》中的“公私同利”

序号	类目	内 容	
1	公	1. 公私穷蹙，米石万钱。(56)	
		2. 众唯一旅，公私有车四乘，器械多阙，运馈不继。(72)	
		3. 每念干戈未戢，公私疲悴，藩镇有疆理之务，征戍怀东山之勤。(120)	
		4. 太安二年，成都又攻长沙，于是公私饥困，百姓力屈。(199)	
		5. 公私饥困，百姓力屈。(209)	
		6. 人神杂扰，公私奔蹙，渐以繁滋。(360)	
		7. 以溉稻田，公私有蓄，历代为利。(489)	
		8. 将来公私之饶乃不可计。(492)	
		9. 亲疏公私，不可常其教。(591)	
		10. 及犯罪为公为私。(592)	
		11. 公私废避之宜。(592)	
		12. 然公私宪制，亦已有断。(714)	
		13. 公无考校之负，私无告讦之忌。(829)	
	私	14. 时事故之后，公私弛废，裕遂去职还家，居会稽剡县。(897)	
		15. 及法令有不宜于今，为公私所患苦者，皆何事？(935)	
		16. 方今百姓凋弊，公私无储。(953)	
		并	17. 不知士者无公诽，不得士者不私愧。(986)
			18. 八方翼翼，公私满路。(992)
			19. 而公私罄乏，所在寇乱。(1082)
		存	20. 于是大掠洛中官私奴婢万余人，而西还长安。(1094)
			21. 公私匮竭，仓庾未充。(1105)
			22. 公私往反，没丧者多。(1119)
			23. 鸠集伤痍，抚和戎狄，数年之间，公私渐振。(1125)
			24. 逃不报书，而听互市，收利十倍，于是公私丰贍。(1131)
			25. 必须积久，善恶乃著，公私何异！(1133)
			26. 续之忠诚，著于公私，今立其子，足以安众。(1136)
			27. 不以私限违公制，中代之变礼。(1159)
			28. 编户饥馑，公私不贍。(1161)
			29. 于是公私匮乏，士卒唯给糗橡。(1162)
			30. 珣神情朗悟，经史明彻，风流之美，公私所寄。(1173)
			31. 今公私并兼，百姓无复厝手地，当何谓邪！(1179)



		<p>32. 继以荒年，公私虚匱，仓库无旬月之储。(1269)</p> <p>33. 数万之众造创移徙，方当兴立城壁，公私劳扰。(1320)</p> <p>34. 公私二三，莫见其可。(1325)</p> <p>35. 公私窘罄。(1404)</p> <p>36. 使臣得及视息，瞻睹坟柏，以此之尽，公私真无恨矣。(1408)</p> <p>37. 知安西败丧，公私惋怛，不能须臾去怀。(1414)</p> <p>38. 到当依法减省，使公私允当。(1440)</p> <p>39. 恐公私困弊，无以堪命。(1502)</p> <p>40. 丹诚坦然，公私所察，有何纤介，容此嫌忌？(1754)</p> <p>41. 陛下便宜崇授，使群下知所寄，而安等奉命陈力，公私为宜。(1763)</p> <p>42. 比年多事，公私罄竭。(2107)</p> <p>43. 且江淮南北户口未几，公私戎马不过数百，守备之事盖亦微矣。(2178)</p> <p>44. 白皇纲初震，戎马生郊，公私草创，未遑旧式。(2197)</p> <p>45. 窃以比年已来，良苗尽于蝗螟之口，杼柚空于公私之求。(497)</p> <p>46. 时湘土荒残，公私困弊。(713)</p> <p>47. 虚假名位，废弃农业，公私驱扰，人无聊生。(1959)</p> <p>48. 于公则政事纷乱，于私则污秽狼籍。(949)</p>
2	私与官国对言	<p>1. 帝又尝在华林园，闻螻蛄声，谓左右曰：“此鸣者为官乎，私乎？”(61)</p> <p>2. 或对曰：“在官地为官，在私地为私。”(61)</p> <p>3. 闻官私贾人皆于此下贪比轮钱斤两差重。(498)</p> <p>4. 官私疲惫。(507)</p> <p>5. 此官法也。月旦，私法也。(1135)</p> <p>6. 前朝诛杨骏等，皆先极官刑，后听私谏。(1753)</p> <p>7. 事由国计，盖不为私。(1236)</p> <p>8. 私利不可以公得，则恆背公而横务。(849)</p>
3	公私同利	<p>1. 公私兼济，则仓盈庾亿，可计日而待也。(495)</p> <p>2. 使公私两济者，委曲陈之。(955)</p> <p>3. 使有定分，公私同利。(660)</p> <p>4. 起田于东阳之石蟹，公私利之。(496)</p> <p>5. 以利运漕，自此公私利便。(237)</p> <p>6. 导……外无过宠，公私得所。(1746)</p>



7. 圣王大谕物情，知不可去，故直同公私之利。(849)
8. 故公私之利同也。(849)
9. 开山泽之利，公私共之，偃甲息兵，与境内休息。(1979)
10. 数年之中，公私充实，人情翕然，称其才干。(131)
11. 沟洫溉灌，有益官私。(1937)



附表 4

《晋书》中的“天道无私”

序号	类目	内 容
1	陛下无私	<ol style="list-style-type: none"> 1. 纵今陛下无私于彼。(1932) 2. 太上(指明帝)至公, 圣德无私。(1288) 3. 成帝不私亲爱, 越授天伦, 康帝受命显宗。(372) 4. 默上言: “皇太子体皇极之尊, 无私于天下。”(814)
2	官员应该无私	<ol style="list-style-type: none"> 1. 为选用之法, 举不越功, 吏无私焉。(16) 2. 默乃自射杀妇, 以明无私。(1144) 3. 侃戎政齐肃, 凡有虏获, 皆分士卒, 身无私焉。(1182) 4. 又室无妾媵, 家无私积, 世以此称之。(1298) 5. 不以私恩树亲戚, 谈者以此重之。(1368) 6. 子瑜都长, 体性纯懿。谏而不犯, 正而不毅。将命公庭, 退忘私位。(1642) 7. 积克似无私。(597) 8. 并素清贫, 身没之后, 居无私积。(817) 9. 言不及私, 论者益嘉之。(1313) 10. 伊尹曰: “三公调阴阳, 九卿通寒暑, 大夫知人事, 列士去其私。”(445) 11. 枯贞愨无私, 疾恶邪佞。(649) 12. 與弘正道, 不宜示人以私。(673) 13. 选吏部尚书, 举用甄明, 门无私谒。(839) 14. 李重清雅, 志乃无私。(859) 15. (嵇康) 乃著《养生论》。又以为君子无私。(899) 16. 尹少履清苦, 事亲色养, 历职内外, 公廉无私。(919) 17. 若长吏在官公廉, 虑不及私, 正色直节, 不饰名譽者。(35) 18. 忠肃在公, 虑不及私。(632) 19. 正身率道, 崇公忘私, 行高义明, 出处同揆。(833) 20. 盖不私其身, 处天下以至公也。(1282) 21. 临终, 与谢安、桓冲书, 言不及私, 惟忧国家之事。(1326) 22. 臣非敢苟私亲亲, 惟欲忠子社稷。(1746)
3	军无私略	<ol style="list-style-type: none"> 1. 尽获所掠者, 皆令归本, 军无私焉。(1130) 2. 百姓安堵如故, 军无私焉。(2198) 3. 军无私掠, 百姓怀之。(1856)



	<ol style="list-style-type: none">4. 军无私掠，百姓怀之。(2047)5. 存问高年，军无私掠，百姓安之，牛酒属路。(2174)6. 敬人襄阳，军无私掠，百姓安之。(1882)7. 军禁严明，师无私犯。(2013)8. 封其府库，军无私焉。(783)
4 天道无私	<ol style="list-style-type: none">1. 至理在乎无私，而动之于降己者何？(1344)2. 夫天道以无私成名，二仪以至公立德。(1325)3. 成名在乎无私，故在当而忘我。(1325)4. 诸受枉者抱怨积直，独不蒙天地无私之德，而长壅蔽于邪人之铨。(830)5. 盖崇德莫大乎安身，安身莫尚乎存正，存正莫重乎无私。(995)6. 无私莫深乎寡欲。(996)7. 自私者不能成其私，有欲者不能济其欲，理之至也。(996)8. 君子则不然。知自私之害公也，然后外其身。(997)9. 安身而不为私。(997)10. 止则立乎无私之域。(997)11. 非忘怀于彼我，则私己之累存。(1344)12. 降己之道由私我而存。(1344)13. 今之学者诚能释自私之心，塞有欲之求……(998)



附表 5

《晋书》中“私”的其他用法和含义

1. 陛下不复料度臣之才力，私惧败亡是及。(2014)
2. 吾当私刃斩之，以崇风教。(2046)
3. 前郎中令高弼私于垂曰……(2114)
4. 掣私于蒙逊曰。(2193)
5. 谓公庭如臣，私覲则严父为允。(402)
6. 是圣王之至德，哀矜之弘私。(600)
7. 所以裁其宴私，房乐希声。(602)
8. 谨遣私署太常张夔等奉所佩玺绶，委质请命。(783)
9. 陛下私臣无已，猥授三司。(796)
10. 此臣所以私怀慷慨。(884)
11. 身为天子，父为庶人，万机事多，故阙私敬耳。(889)
12. 壶居事之日功绩以隆者，诚不得私其身。(1253)
13. 人臣睹物兴义，私作赋颂可也。(1371)
14. 静边宁国耳，亦岂至私哉！(1389)
15. 恭私告之曰。(1496)
16. 义旗之建，凭之（人名）与刘毅俱以私艰，墨经而赴。(1518)
17. 今臣亡国贱俘，至微至陋，猥蒙拔擢，宠命殊私，岂敢盘桓。(1559)
18. （何琦）乃慨然叹曰：“所以出身仕者……实利微禄，私展供养。(1572)
19. 王敦专权，衍私于太子曰。(1615)
20. 羊琇托肺腑之亲，……故得繇缘恩私，便蕃任遇。(1659)
21. 娥时在后堂，私敕左右停刑，手疏启曰。(1732)
22. 刘氏……密遣中常侍私敕左右停刑。(1822)
23. 季龙深恨之，私谓其子邃曰。(1892)
24. 邃甚恨，私谓常从无穷、长生、中庶子李颜等。(1895)
25. 邃母郑氏闻之，私遣中人责邃。(1895)
26. 太史令赵揽私于季龙曰。(1901)
27. 忠义彰于本朝，私利归于我国。(1921~1922)
28. 于臣之私，诚为厚幸。(1927)
29. 垂得书，私于真曰。(1957)
30. 峤特一身，于何济其私艰，而以理闕自疑，不服王命邪！（390）
31. 王先识鑠，以乡里之情私告鑠曰：“无与祸。”(645)
32. 即日到白水城，谨遣私署散骑常侍王幼奉笈以闻，并敕州郡投戈释杖。(2095)
33. 戎车震朔野，群帅赞皇威。将士齐心旅，感义忘其私。(424)
34. 素简贵，不私事上官。(1684)



35. 然百姓私买中绢四千，下绢二千。(1875)
36. 然俗放都奢，不可顿肃，故臣私虑，愿先从事于渐也。(850)
37. 主诛加于上，私义行于下。(1753)
38. 臣以为可听私葬，于义为弘。(1753)
39. 靳准将有异谋，私于粲曰。(1834)
40. 且上亏宪典，臣何颜处之！虽陛下私臣，其如天下何！（2014）
41. 建官以理世，不以私人也。(1196)
42. 咸亨三年，睦遣使募徙国内八县受逋逃、私占及变易姓名、詐冒复除者七百余户。(719)
43. 崇嫁娶之要，一以下聘为正，不理私约。(590)
44. 至如非常之断，出法赏罚，若汉祖戮楚臣之私己。(597)
45. 充……将之镇，百僚饯于夕阳亭，苟勸私焉。(754)
46. 充妇广城君郭槐，性妒忌。……谓充私乳母，即鞭杀之。(756)
47. 私慕鲁女存国之志，敢陈愚见，触犯天威。(779)
48. 帝谓朝臣曰：“戎之为行，岂怀私苟得，正当不欲为异耳！”(800)
49. 有私于己，必得其欲。(829)
50. 收琇属吏，考问阴私。(836)
51. 何故私言乃至此！（840）
52. 臣伏自悼，私怀至恨。(878)
53. 臣素寒门，无力仕宦，不经东宫，情不私透。(886)
54. 岂以骋能，私计故耳。(898)
55. 而吴时珠禁其严，虑百姓私散好珠，禁绝来去。(1033)
56. 匹磾闻此，私怀顾望，留停荣邵。(1125)
57. 荣私于卓曰……(1213)
58. 臣受偏私之宥，于大望亦有亏损。(1220)
59. 敦在石头，欲禁私伐蔡洲获，以问群下。(1329)
60. 私立下舍七所。(1339)
61. 窃闻今之兵士，或私有役使，而营陈不充。(1392)
62. (王) 铨……有著述之志，每私录晋事及功臣行状，未就而卒。(1449)
63. 时著作郎虞预私撰《晋书》而生长东南。(1449)
64. 导昔蒙殊宠……遂藉恩私，居辅政之重。(1745)
65. (祖) 约求去职，帝不听，约便从右司马营东门私出。(1796)
66. 虽身膏草野，犹甘为之，敢有私吝而阙军实！（1944）
67. 石宣及诸公又私令采发者，亦垂一万。(1904)
68. 斯皆崇严至敬，不敢以私废尊也。(381)
69. 崇外戚之望，彰偏私之举。(659)



70. 豪势不得侵役寡弱，私相置名。(491)
71. 然犹不能优容亮直而多溺偏私矣。(545)
72. 敢因刘舆拒扞诏使，私欲大府兴长狱讼。(834)
73. 廷尉张闾……乃私作都门，早闭晏开，人多患之。(1224)
74. 禁郡国不得私学星谶，敢有犯者诛。(1894)
75. 禾等私逃，罪应宪墨。(2052)
76. 佞人依刑兹谓私贼。(551)

.....

唐宋时期敦煌的官人结社

——公私对立说时代的别样行为

孟宪实

一

在传统的中国社会中，公私对立观念在官场和读书人的心目中都占有重要地位。即使是损公肥私的巨蠹，在他的日常言行中也要极力表现出大公无私的姿态。公私两端，即使存在过渡与模糊，但毕竟是基本的事实存在，这又不能轻易抹煞。公私双方的存在是一个事实，公私对立也是事实的一个方面。公私有没有相互依存和相安无事的另一个侧面呢？对此，讨论是比较少的，因为我们见到更多的状况是在刻意追求公的意义的同时而刻意削弱私的存在意义，尤其是过分强调公私对立的倾



向。这在官场的实践和思想领域，都是人所共知的。然而，敦煌的官人结社，却在实践层面给出了另外一种可能，使我们在面对传统的公私观念问题的时候必须进行分层次分领域的具体分析。

中国古代的民间结社一直很发达，但这类社会史的现象因为基本不在传统史学家的视野之内，所以文献记载的并不多。唐宋时期的敦煌社会史资料，有赖藏经洞的发现，我们终于有机会了解到许多前所未有的社会史现象。敦煌民间结社资料的整理和研究，在近 100 年的时间里，获得了巨大的发展。随着俄藏敦煌文献在中国的出版，敦煌文献的全貌终于尽得展现，于是有关民间结社的资料，也得以整理出版，为我们的相关学术研究提供了不可多得的第一手资料。^①

唐宋时期的民间结社在敦煌是普遍存在的，这种民间的社会组织在当地影响巨大，甚至于有血缘关系的亲戚之间也愿意采纳结社的组织方式，以期达到互相支援的目的。^② 这说明结社的组织优越性是被接受的。在结社自愿这个前提下，敦煌的民间结社显然是随应各种机缘的。家族亲戚以外，有僧人结社；有女人结社；有的结社是因为社人同居一巷（如 S2041 就是大中年间“儒风坊西巷村邻等”的结社）；有的是因同在行伍而结社（如 P4063 的官健社）；有的是因所操同业而结社（如渠人社

① 目前，敦煌民间结社方面的资料汇集主要有以下两种。宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，南京，江苏古籍出版社，1997。Tun-Hung and Turfan Documents Concerning Social and Economic History (IV), *She Associations and Related Documents (A) Introduction & Texts*, Co-edited by Tatsuro Yamamoto, Yoshikazu Dohi, Yusaku Ishida, The Toyo Bunko, 1989. (山本达郎、土肥义和、石田勇作编：《社组织及其相关文献：导言与录文》，东京，东洋文库，1989，录文一册，图版一册。) 对于这两部资料书的对比和评论，曾有书评发表，见《敦煌吐鲁番研究》第 5 卷，413~418 页，北京，北京大学出版社，2000。

② 参见杨际平、郭锋、张和平：《五一十世纪敦煌的家庭与家族关系》，第五章《唐五代敦煌的家族与家族关系》，长沙，岳麓书社，1997。



和车社等)。有两人、四人的微型结社(S2894背3、P3961背),有五六十人的大型结社(S4472背1—3纳赠历有49人签名, S1845纳赠历至少有62人),有的多达90多人(P2738背是件社司转帖,已经有残损,但名单中还是有90多人)。有的结社要求子孙相继(P3730背),有的因事立社,事成社散(S3540)。多数社是以个人为基本单位,也有的社对社人的家人也实施援助,如S2041这个社条就规定,从今已后,社内十岁已上有凶祸大丧者,准条赠。总之,由于结社自由,敦煌的社邑呈现出十分多样化的景象。

关于敦煌的这些结社性质,也有不同意见,有的学者认为这些结社主要是里巷社,是根据官方意图,按地域组织,各户都要参加的社。而且,敦煌“按阶级组织的社邑尚未见”^①。对这个观点,郝春文先生已经撰文表示不同意。在这里,本文只想表达简单的意见。敦煌的结社属于民间,现在知道各种结社的具体规定不尽相同,比如对于死者的赠纳物品,都是各个结社自己决定的,如果是官府的意志,缺乏统一性。另外,敦煌结社有自愿原则,申请人社的文书和申请退社的文书都有发现,一些社条后面的名单也是意愿的表达。如果是官府,应该强调官府意志而不必如此重视个人意愿。如果承认自愿原则的存在,那么什么人结社就不是不可以选择的。按阶级结社太模糊,但生活状况接近的人们和情感关系密切的人们之间的结社就应该更容易。

一般地说,民间的这种结社是建立在彼此需要的生活基础之上的。在社会的各个阶层中,一定是下层的民众更需要这样的互助。但在敦煌,我们却发现了官人的结社。根据历史常识判断,政府官吏是社会的统治阶层,他们依靠政权获得自身利益,比百姓拥有更多的保障,这就决定了他们与民间百姓的自

^① 杨际平:《唐末五代宋初敦煌社邑的几个问题》,载《中国史研究》,2001(4)。



食其力是有本质区别的。那么他们也进行结社活动，这该如何理解呢？因为传统的意识形态中，特别是在官场中，作为公私对立论的一种表现方式——结党营私论十分发达，不要说这样的公然结社，即使是被认为是结党也存在着政治上的极大危险。东汉的党锢之祸，唐朝的牛李党争，学者耳熟能详。结党在政治上的危害与危险，历代多有揭示。但是，敦煌的官人结社现象，能给我们什么样的启示呢？

二

公元971年，是宋朝开国皇帝赵匡胤的开宝四年。这个时期的敦煌，正在归义军的统治之下（848—1037）。这年的3月8日，一个住在敦煌的沈姓人家在办丧事。来了许多客人，而客人都有礼物奉上。我们通过敦煌出土的一件文书了解到客人的礼物情况。这件文书本身就有名目，叫做《辛未年三月八日沈家纳赠历》。纳赠历的题目之下，是人名，人名之下用双行小字书写着该人的纳赠物品。所谓纳赠历就是这样的一个礼物清单。

辛未年三月八日沈家纳赠历

阎社长：绯棉绫内接，二丈三尺。又绯棉绫内接二丈五尺，紫棉绫内接一丈三尺，又紫棉绫二丈，绿绢内接一丈四尺。

窦社官：白棉绫故破内接一丈一尺，绿绫子内接一丈八尺，绯棉绫内接一丈五尺，又绯棉绫八尺，黄绢紫棉绫内接一丈，故破白棉绸一丈六尺，白练六尺。白棉绫一丈九尺。

邓都衙：紫棉绫一丈八尺，白棉绫二丈四尺，绯棉绫



二丈，生绢一匹。

张录事：碧绸内接二丈一尺，绯棉绫内接八尺，黄画被七尺，紫棉绫内接二丈三尺，绯棉绫白棉绫内接（九尺），绯棉绫八尺。

邓县令：生绢一匹，白棉绫二丈六尺，又白棉绫一丈一尺，绯棉绫二丈。

索押衙：白棉绫二丈八尺，又白棉绫二丈五尺，又白棉绫内接绿绢碧内接二丈，生绢一匹。

阴押牙：小绫子一匹，紫棉绫一丈一尺，绯棉绫紫棉绫内接一丈三尺，绯棉绫二丈。

小阴押牙：黄绫子八尺，白棉绫一丈，绯棉绫内接一丈八尺，白棉绫一丈内接，又故破白棉绫一丈，又白棉绫二丈一尺。

米押衙：白棉绫二丈四尺，紫棉绫内接二丈三尺，白棉绫一丈三尺，楼绫一匹。

齐法律：绯棉绫内接一丈八尺，白棉绫一丈九尺，黄绫子紫棉绫内接一丈二尺，淡紫棉绫一丈九尺，白棉绫二丈。

邓兵马使：黄画被子七尺，白棉绫一丈，又白棉绫二丈，白棉绫二丈一尺。碧绸内接一丈五尺，又碧绸六尺，又白棉绫二丈五尺。

邓南山：白棉绫内接一丈八尺，绯棉绫内接一丈五尺，又绯棉绫内接紫棉绫三丈四尺，白棉绫二丈，又白棉绫一丈八尺。

杨残奴：紫棉绫二丈五尺，又紫绫一丈八尺，绯棉绫七尺，又绯棉绫一丈七尺，碧师内接二丈六尺，白棉绫二丈。

李愿孛：楼绫半匹，白棉绫一丈八尺，碧绢白棉绫内接二丈六尺，又白棉绫一丈五尺。



以上，是纸的正面，背面依然有文字记录：

主人碧绢一匹，绿绢一匹，车影锦一匹，绯绫一匹，
甲颌一段，黄画被子两条。

索押牙 圆阴押牙 邓县令 李愿 李愿 齐法律

大阴押牙 圆邓都头 米押牙 邓南山 杨残奴

后到人荣葬日小阴押牙 米押牙 葬日趁吊不到人：
齐法律

我们判断这是一个官人结社，首先是因为这确实是一个结社，因为在《辛未年三月八日沈家纳赠历》中，社官即社长、社官、录事标示得十分清楚。

另外，在这个纳赠历中，纳物的人有邓都衙、张录事、邓县令、索押衙、阴押牙等人，齐法律属于佛教系统的职务。另外三人没有标明官职。可见，多数人都使用官名登记，官员是这个结社的主体，可以认定这是个官人结社。县令不必解释，都衙应该是都押衙，属于归义军时期的使府武官。押衙属于都押衙的下级，判官属于幕职官。^① 归义军的政权结构，因为是从唐朝的藩镇体系中演化出来的，所以节度使及其组织就是这个地方政权的核心理，而押衙（与押牙通，全称为节度使押衙）是属于节度使机构最重要的一种职务，荣新江先生认为，押衙是“归义军政权的核心理部分”^②。

根据这份纳赠历，我们可以对照这个官人社与其他结社的异同。在纸的背面的记录文字很重要，它证明这个官人社与其他结社有相同的内部规章。为什么要写明“后到人荣葬日小阴押牙 米押牙 葬日趁吊不到人：齐法律”呢？这是为了进行

① 参见《讲座敦煌 2——敦煌的历史》，249页，东京，大东出版社，1980。

② 参见荣新江：《归义军史研究》，231~246页，上海，上海古籍出版社，1996。



物质处罚。几乎所有的结社都有这么一项规定，迟到或不来参加全社活动的要接受处罚。在敦煌出土的结社文献中，最多的一种称“社司转帖”。这是一种通知单，通知全社成员定期集合，其中要说明集合事由，需要携带的物品，集合的地点和时间，并申明迟到和不到者以及转帖停滞者要接受的具体惩罚。现在以《癸亥年八月十日张贤者阿婆身故转帖》为例，可以清楚地看到这一点。

亲情社 转帖

右缘张贤者阿婆故，准例合有吊酒壹瓮，人各粟一斗。幸请诸公等，帖 [至]，限今月十一日辰时于普光

寺门取齐。如有后到，罚酒壹角；全不来者，罚酒半瓮。其帖立递相分付，不得停滞。如滞帖者，准条科罚。帖周却付本司，凭告罚。

癸亥年八月十日录事□帖。

(人名等略)^①

在转帖中明确指出后到者和不来者的罚酒数目。这样的例证很多，不必一一列举。有的转帖写的更清楚，就是“捉两人后到，罚酒壹角，全不来，罚酒半瓮”^②。这种惩罚当然是为了行动一致。在转帖的后面，都有名单，得到转帖的人在自己的名字下面做下记号，没有得到通知的人社司会做出标示。而这个转帖就成了这个社作为收支帐目的最原始单据，所谓“帖周

① 参见宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，76~77页，南京，江苏古籍出版社，1997。

② 同上书，78页。



付本司，凭告罚”就是这个含义。《辛未年三月八日沈家纳赠历》写明“后到人：荣葬日小阴押牙、米押牙。葬日趁吊不到人：齐法律”字样，就是作为日后进行告罚的根据。如这样的转帖后面注明缺席者还有《某年九月四日社户王张六身亡转帖》^①等。所以，根据这个证据我们可以了解到，这个官人组建的结社与其他结社在结构上是一致的。

在敦煌出土的其他文书中，确实有一种结社自称是“官品社”，这是我们推定官人结社的重要依据。P2991号文书，是一份《莫高窟素画功德赞文》，其中有“敦煌官品社某公等”字样，是这个官品社在他们佛像画旁要书写的赞文草稿。宁可、郝春文先生径直命名这个文书为《敦煌官品社于莫高窟素画功德赞文抄》^②。而宁可先生认为，在敦煌有一类结社“由地方官吏结成”，就称作官品社。^③当然并非有官员有纳赠的名单就一定是结社的纳赠。^④

官人结社的情况是存在的，而且也有多种形式，最普遍的是官人参加结社，而同社成员并不一定都是官员。P3164号文书是一件亲情社转帖，27人的名单中，有樊判官、赵都头、张押牙等五人有官职。^⑤这应该是一个亲戚结成的社，有官职的人参与其中。索押牙的妻子去世，同社的人照例有纳赠，其中写明官职的有六人，包括兵马使孟顺通、押牙阴再昌等。^⑥

① 参见宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，67页。

② 参见上书，659页。

③ 参见《敦煌学大辞典》，427页，上海，上海辞书出版社，1998。

④ 在《张马步女师迁化纳赠历》中，更有司徒存在，在全部13人的名单中，除了一人以外都有官职。而在敦煌，司徒无疑是归义军最高统治者的头衔。但是，在这个纳赠历中，虽然有人名及其纳赠物品，但这是一个残卷，更看不到结社的明确标志，所以这里不敢贸然肯定就是结社证据。因为纳赠历并非一定属于结社。P2916号，见山本达郎、土肥义和、石田勇作编：《社组织及其相关文献：导言与录文》，录文本，99页，东京，东洋文库，1989。

⑤ 参见宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，79页。

⑥ 参见上书，86页。



三

从纳赠物品清单中，我们似乎也可以得到一些信息。在敦煌的民间结社中，重要的活动是对死者的安葬活动。结社成员或家属亲戚死亡，一般都有纳赠，但是，不同的对象和不同的结社对此规定是不同的。基本的情形是凡是结社成员本身死亡，其他成员的纳赠要多于成员的家属和亲戚。

一个称作“亲情社”的结社，成员康郎悉的夫人去世，“准例合有吊酒壹瓮，人各粟壹斗”^①。上文已经举证的转帖，张贤者的母亲去世，“准例合右吊酒壹瓮，人各粟一斗”^②。这种情况看来很多，但绝不是完全相同，有一结社的成员叫郭保员，他弟弟去世的时候，“准条合有赠送，人各鲜净色物三丈，麦一斗，粟一斗，饼廿”^③。各个结社的条例不同，赠送也就不同。有的结社，对于这个事项采取临时商量的办法，所谓“色物临事商量”^④。

一般而言，社人自身的纳赠应该是多于他的家属亲戚的。但确实有社条规定一视同仁。比如《显德六年（959）正月三日女人社社条》就明确规定：“社内荣凶逐吉，亲痛之名，便于社格。人各油壹合，白面壹斤，粟一斗。便须驱驱，济造食饭及酒者。若本身死亡者，仰众社盖白氍毹，便送赠例，同前一

① 宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，78页。

② 同上书，76页。

③ 同上书，83页。

④ 同上书，9页。



般。”^① 这是一个极少的例证，也许与女人社的具体问题有关。而另一个社条就规定如果是“社内人身迁故”，则“人各借布一匹，色物一匹”，而社内成员可以取“至亲父娘兄弟一人经吊例，人各粟五升，借色物一匹，看临事文帖为定”^②。

在这种纳赠物品中，“色物”是指纺织品。从具体的实例看，又有一些限定。比如《甲辰年八月九日郭保员弟身亡转帖》，规定“人各鲜净色物三丈”^③。而《某年六月索押牙妻身亡转帖》则规定要纳赠“绫绢色物二丈”^④、“鲜净绫绢色物”^⑤。《社人贺保心父身故转帖》则是规定“人各鲜净縹褐色物三丈”^⑥、有的规定是“褐縹色物”^⑦，以及“褐布色物”^⑧等。所谓色物，主要可以分为两类，一是褐布类，一是绫绢类。两种织物的具体名称在当时当地还有多种细致分类，而这两种织物价值是有很大差别的。

唐宋之际的敦煌物价，并没有完整的记录。但是，对于这两种织物，我们还是可以找到有意义的参考数据。王仲萃先生作《唐西陲物价考》，主要是通过列举有关出土资料的方式勾勒出某些时段的物价。时间基本上属于开元（713—741）、天宝（742—756）时期的物价，比如棉绫一尺，有上中下三个等级，平均 65 文钱。而布一端平均 490 文。^⑨ 绫与布都有产地和具体标准，我们无法与敦煌的一一对应。一端，根据《唐六典》的规定，丝绸类

① 宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，24 页。另一社条也有同样的说法，见宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，55 页。

② 同上书，47 页。

③ 同上书，83 页。

④ 同上书，86 页。

⑤ 同上书，112~113 页。

⑥ 同上书，97 页。

⑦ 同上书，106 页。

⑧ 同上书，99、109 页。

⑨ 参见《唐西陲物价考》，见汪仲萃：《金泥玉屑丛考》，199~201 页，北京，中华书局，1998。



四丈为一匹，布类则五丈为一端。^① 那么，布一尺只有9.8文。所以布类与丝绸类织物的差距很大，大约要六倍以上。

布的数量在敦煌的单位也称作匹。当我们把《辛未年三月八日沈家纳赠历》的数目与有的结社纳赠比较起来，悬殊之大就十分明显了。社户王张六身亡，同社的人的纳赠有“布人各一匹，领巾三条，祭盘麦各三升半，赠面各三升半”^②。社人贺保心的父亲身故以后，与贺保心同社的人则是“人各鲜净缁褐色物二丈”等。虽然前者另有粮食，但是，粮食的价值也是有限的。根据谢和耐的计算，10世纪敦煌粮食与布的比价是一尺布相当于一斗麦或粟。^③

对逝世成员赠物的多少，应该反映出该社成员的基本经济状况。甚至具体结社的纳赠物品，主要是褐布还是绫绢，这可当作分析该社成员的经济水平的一个指标。现在掌握的情况中，有些问题是不清晰的，比如，从身亡转帖的资料看，穷人比较多，有的纳赠甚至只有吊酒一瓮麦子一斗，这种纳赠实在是很少，似乎主要是参与送葬活动而已。但在保存下来的纳赠历中的资料，纳赠物是布匹还是丝绸的结社比例差距却不大。这当然也与文书残损的情况有关，因为有的文书看上去像纳赠历，但并不能证实，因为不能断定在当时的敦煌除了结社有这样的纳赠历以外就不再有其他的纳赠历。

敦煌出土的契约文书，可以为我们理解这些纳赠色物的价值提供一种重要参考。

在《辛未年三月八日沈家纳赠历》中，明文写着丧葬纳赠活动是多次而不是一次。至少有“荣葬日”和“葬日趁吊”两个项目，比如邓县令的名下是“生绢一匹，白棉绫二丈六尺，

① 参见《唐六典》卷三，金部郎中员外郎条，82页，北京，中华书局，1992。

② 宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，67页。

③ 参见〔法〕谢和耐：《中国五—十世纪的寺院经济》，238页，兰州，甘肃人民出版社，1987。



又白棉绫一丈一尺，绯棉绫二丈”。其中，“又白棉绫一丈一尺，绯棉绫二丈”应该是第二次纳赠。小阴押牙名下是“黄绫子八尺，白棉绫一丈，绯棉绫内接一丈八尺，白棉绫一丈内接，又故破白棉绫一丈，又白棉绫二丈一尺”。其中“又故破白棉绫一丈，又白棉绫二丈一尺”应该是第二次纳赠。邓兵马使、邓南山等都可以作如是观。一人名下，多次出现“又”字，特别是同一种织物分别记录，应该就是两次纳赠的证明。这涉及敦煌当地的丧葬礼俗。但是，不同的结社也一定有不同的规定。

敦煌的民间结社，一般都要求结社的延续性，所以对于中途退社多加以种种限制，而退社对于社人而言，以前的所有贡献都宣布完结，损失是很大的。但是仍然有社人承担不起原来以为可以承担的纳赠等义务，退社现象确实存在。敦煌保存有这种退社申请。对此，S5698号是一份难得的资料：

癸酉年3月19日，社户罗神奴及男文英、义子三人，为缘家贫阙乏，种种不员。神奴等三人，数件追逐不得，伏乞三官众社赐以条内除名，放免宽闲。其三官知众社商量，缘是贫穷不济，放却神奴。宽免后，若神奴及男三人家内所有死生，不关众社。^①

一
四
四

结社有种种好处，也正是因为认识到这个好处所以才参加结社。但是，参加结社也必须有起码的纳赠等义务，如果连这个义务也不能尽到，只好忍痛退社。这证明结社中的纳赠等义务也是一种负担，对于特别贫穷的人而言，也有可能负担不起。如罗神奴这种情况，一定是原来尚可以承担，但终于无力承担了，所以才要求退社。这就是说，经济状况对于不同的结社而言，差异一定是存在的。我们从这个视角出发，是可以区别出不同结社的不同经济状况的。

总之，敦煌存在官人结社（官品社），在我们举证的《辛

^① 参见宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，708页。



末年三月八日沈家纳赠历》就是一个实例。与一般常见的百姓的结社相比，这样的官人结社也有同样的结构，但因为结社的自愿原则决定了结社最具有人以群分的特点，所以官人结社的经济状况和纳赠物品都相对优越。虽然他们的物质条件比一般百姓优越，但因为他们追求的丧葬水准更高，所以也有结社互助的需要和行动。

四

官人结社，最容易令人联想起中国古代的“君子不党”的政治传统。反对官场的结党是君主专制之下的严正政治立场，虽然事实上结党成风。那么，敦煌官员的公开结社，或者公开参加结社活动，应该作何解释呢？

民间结社的风气一直存在，而政府的态度会根据时世做出改变。根据《汉书·五行志》中的记载，建昭五年（公元前34年），兖州刺史浩赏禁民私所立社。唐朝前期，也一直禁止民间的结社。但是，因为民间结社传统悠久而且确实需要，所以从天宝元年（742年）开始，唐朝政府不再禁止民间结社。^①

敦煌所见的民间结社资料，都是唐朝后期的，以吐蕃占领时期（786—848）和归义军时期（848—1037）为最多。一首吐蕃占领时期的菩萨蛮反映了当地汉人的心声：“敦煌古往出神将，感得诸蕃遥钦仰。效节望龙庭，麟台早有名。只恨隔蕃部，情恳难申吐。早晚灭狼蕃，一齐拜圣颜。”^② 根据《新唐书·吐

① 参见孟宪实：《唐朝政府的民间结社政策研究》，载《北京理工大学学报（社科版）》，2001（1）。

② 高国藩：《敦煌曲子词欣赏》，40~42页，南京，南京大学出版社，2001。



蕃传》的说法，吐蕃占领敦煌（当时称沙州）后，“州人皆胡服臣虏，每岁时祀父祖，衣中国之服，号恸而藏之”^①。吐蕃当局还采取部落制度等统治当地，民族对立应该一直是存在的。因为吐蕃统治者尽力推行的吐蕃化政策对于当地的主要居民汉人一定有很强的压力。所以这个时期的民间结社的存在，对于汉人文化保持、感情联络等都有积极意义。

唐宣宗大中二年（848年），敦煌当地大族张议潮“阴结豪英归唐，一日，众擐甲噪州门，汉人皆助之，虏守者惊走，遂摄州事。缮甲兵，耕且战，悉复余州”^②。后来张议潮被册封为归义军节度使，从此开始了敦煌的归义军控制时期。^③大中九年（855年）的9月29日，正是张议朝全面恢复唐朝旧制基本完成以后，在敦煌有一个结社再次开会，确立社条，以重新启动社的活动。在这个社条中，开篇就写到：“社长王武、社官张海清、录事唐神奴等为城隍贼乱，破散田苗，社邑难营，不能行下。今大中九年九月二十九日就张子家，再立条件为凭。”^④自从张议朝起义以后，除了最开始时候在敦煌曾经发生战斗以外，后来就是打通与唐朝和西域的交通线，攻打甘州、凉州和伊州等地，战争都在敦煌以外打响，这里所说的“城隍贼乱”，只能是大中二年的张议朝起义事件。这个事件对于这个结社有一定的打击，以至于不能再经营下去，只好重新开始。很有可能，有的社员参与了起义甚至做出了牺牲，导致整个结社无法运营。

我们无法判断，张议朝在预备起义的时候曾经通过这些民间结社进行动员，但是，在后来的归义军时期，敦煌的民间结

① 《新唐书·吐蕃传》，6101页，北京，中华书局，1975。

② 《新唐书·吐蕃传》，6108页。

③ 参见荣新江：《归义军史研究》，第七章《曹议金与曹氏归义军政权基础》，231--246页。

④ 宁可、郝春文辑校：《敦煌社邑文书辑校》，1页。



社确实特别发达。现在所见的敦煌结社资料，绝大多数属于这个时期。

根据荣新江先生的研究，敦煌的归义军与唐朝政府的关系很微妙，对于藩镇苦头吃得太多的唐朝政府，虽然欢迎张议朝打败吐蕃回归，但对于归义军并无力管辖，而对归义军可能的割据局面更是忧虑有加。所以，名义上已经回归的敦煌地区，虽全力恢复唐朝旧制，但也采用藩镇规制进行统治。内部的斗争有的时候甚至十分激烈，大规模的政变也发生多起。总之，归义军统治下的敦煌地区，总体属于中国文化圈之内，但有许多与中央不同的地方特色。

敦煌民间结社的发达，甚至官员也参加结社，就应该在这个大的背景下进行理解。传统文化中，儒家观念至上，在政治理论以及制度上早已与法家合为一体。所谓霸王道杂之。公私对立论，以及在官场反对结党等问题，属于传统文化的范畴，所以在传统文化浓厚的地域也一定更突出。在归义军统治下的敦煌地区，在社会势力上，佛教无疑是最突出的，而结社虽然可以区分出宗教结社和世俗结社，但多少都会与佛教发生关系。归义军的最高领袖，都在莫高窟修建自己的佛教洞窟，都与佛教势力保持密切的联系。那波利贞先生研究结社问题较早，而他最重视的就是佛教对结社的影响，甚至认为结社就是起源于佛教。^① 宁可先生纠正那波利贞的观点，认为中国民间结社起源很早，与佛教无关，但在敦煌，确实有一些结社是有佛教背景的，甚至可以说一些结社就是佛教的外围组织。^② 官人结社，既

① 参见〔日〕那波利贞：《关于唐代的社邑》，载《史林》第二十三卷第二、三、四号，1938。该文收入〔日〕那波利贞：《唐代社会文化史研究》，459~574页，东京，创文社，1974。又可参见〔日〕那波利贞：《关于基于佛教信仰组织起来的中晚唐五代的社邑》，载《史林》第二十四卷第三、四号，1939。该文收入〔日〕那波利贞：《唐代社会文化史研究》，575~673页，东京，创文社，1974。

② 参见宁可：《述“社邑”》，载《北京师院学报》，1985（1）。



与敦煌当地的地方传统相适应，也与佛教势力强大相关联，这应该可以解释为什么在敦煌存在官人结社的问题。

但是，这并不能证明官场允许结党营私。所以，更重要的是，即使官人结社也不一定就是结党营私。在传统的政治理念中，结党一定营私，所以传统政治历史上，一方面是结党事实上层出不穷，另一方面，作为政治斗争的手段，污蔑不实更是屡见不鲜。这里，所谓的营私，是指非法牟取私利。而把结党与非法发展个人利益牢固结合起来，则成为传统思想中的一个排散不去的阴影。在中国思想史上，除了欧阳修正式写出《朋党论》^①，有党派合法化的努力之外，一般都从根本上排斥结党行为，更不要说实际的行动了。但是，敦煌这样的民间结社在社会实践中却突破了传统政治思想中的公私问题，给出了结党未必营私的证据。

结社与结党营私论最根本的区别在于，结社是承认私利的存在，并以私利的发展为前提。而传统的结党营私论是根本否认私与私利的。对此，即使欧阳修也不能幸免：“大凡君子与君子以同道为朋，小人与小人以同利为朋，此自然之理也。”（《居士集·朋党论》）他的“道”正是孟子的“义”，都对私利进行排斥和刻意回避。传统的政治思想，主张的是口不言利，要从内心深处都大公无私，所谓不为名不为利。而关键的问题是，个人私利是客观存在，是个人生存的物质基础。对此，不论田野小民还是朝堂大人都一样。官场的黑暗争夺，莫不以权力（利益的综合体）为目标，即使确实有人为了理想或真理，但因为口是心非比比皆是，终究也会导致真假难辨。欧阳修把君子小人看作是君子朋党与小人朋党的本质区别，并把这个判断的权力交给帝王，所谓“臣闻朋党之说自古有之，惟幸人君辨其君子小人而已”（《居士集·朋党论》）。所以依然没有突破传统

^① 参见《欧阳修全集》卷十七，297~298页，北京，中华书局，2001。



樊篱。

敦煌的民间结社是用公开的方法保证私利，公私在这里是有机结合而不是传统理论中的公私冲突论。民间结社首先是自愿原则，个人对于自己的利益由自己把握和判断。而且，社条是社人共同制定共同遵守，公开的社条是以保证每一个人的利益为前提的。在这里，结社的出发点是个人利益，没有虚设的集体和传统上公的观念，之所以也要维持共同的纪律，也是为了保证个人利益。此外，所有结社中的事务，都有全体成员大会决定。在出土的结社文书中，有一种“少事商量”的传帖，就是这种集会的通知单。再有，结社内部社官选举制、社务公开制等具体组织要素也使得结社组织透明化，避免了出现黑箱操作的可能。^①而传统的政治领域虽然对私利处处设防，但每每导致私利恶性膨胀，而众多合法合理的利益却不能保障。即使是官人参加结社，首先也是要接受结社内部的种种约束，而结社原则是公开的有文字凭证的。每个人在社条上的名字代表着对社条的承诺与遵守。因为结社是公开的，这就与营私的问题划开了界限。为了自己的利益获得大家共同的支持，这是结社的目的。在这里，因为每个人的奉献是共同规定好的，不能少但也不必多，所以即使当官的有机会从国家捞取好处，也没有必要转给自己的社团。黑箱操作是传统官场的主要运作方式，当然不能容忍结党，但结社是在公开的，反而不必担心什么结党营私。

公私两极观念，在传统的舆论中占据主流的是公私对立说，但在民间的社会实践中却还有别样的行为。在敦煌的唐宋时代，甚至地方官吏也公然参加这种结社，有的结社竟然以官员为主。尽管他们如此行为，但如上所述，他们也没有必要担心来自公

^① 参见孟宪实：《论唐宋时期敦煌民间结社的组织形态》，载《敦煌研究》，2002（1）。



私对立说的攻击。这不一定说明这些官员的道德水准已经达到什么境界，而是结社这种民间组织有着一系列健康的机制，足以防范任何不实之词。

(本文作者孟宪实，南开大学中国社会史研究中心
在站博士后。天津 300071)

崇公抑私：黄宗羲政治思想的主旨

张师伟

黄宗羲政治思想的本质及主旨固然可以见仁见智，各有一得；但是，只有透过黄宗羲的某些标语式提法，具体分析它的意义体系，我们才能比较完全地领会它的本质和主旨。遗憾的是，许多流行的提法恰恰总是将注意力集中在黄宗羲提出的一些标语式口号上，而对黄宗羲政治思想确定的人的具体存在状态、存在形式、存在目的等却视而不见。我们认为，如果忽视了黄宗羲为人们确定的存在状态、存在形式、存在目的，如果忽视了黄宗羲设定的实现人的存在目的及存在形式的方式、机制、途径等，那些标语式的提法根本不足以反映黄宗羲政治思想的本质和主旨。

公私观是体现黄宗羲政治思想本质和主旨的核心观念之一。任何一种政治思想都着力设计社会公共权力和普通社会成员具体私人权利之间相互联系及相互作用的方式。近代政治思想不同于传统政治思想的本质之处，并不在于是否禁绝、遏制人的私利、私欲，



而在于设计出了公私联系、作用的新方式。任何提倡私欲、私利的“公私观”，如果没有为所谓的私欲、私利奠定本体论的合理性基础，就不具有指向近代的新性质。黄宗羲的公私观并没有提出什么新颖的东西，更谈不上提出了什么近代性的新见解，“人各自私，人各自利”并没有为人的欲望奠定本体论的合理性基础，更没有提供人们实现自己私利、私欲的大众化的公共参与渠道，他的公私观仍然体现了传统儒家政治思想“崇公抑私”的王权主义特点。

一 政治的目的因：“兴功利，除公害”

二
五
三

历来的政治思想家们都承认，政治起源于人类社会的公共需要，即黄宗羲所说的“兴功利，除公害”。但是，不同类型的政治思想对“公”的理解有很大的差异。中国传统政治思想一贯把“公”、“私”对立起来，提倡“存天理，灭人欲”，强调人的欲望的满足要“循于天理”，因此，中国传统政治思想设计的政治目的就仅仅是实现和维护“天理之公”，抑制、消灭“人欲之私”。近代政治思想大都强调“公”是建立在“私”的基础上，并为“私”服务的。社会契约论者把“公”看作是“私”出于公共需要，通过契约而产生的，在这里，“私”并不是“公”的对立而，而是它的前提和基础，“公”和“私”都具有本体论的合理性基础，都具有公共性质。黄宗羲政治思想的逻辑起点到底是传统的“公”，还是近代公共性质的“私”？回答了这个问题，也就部分地回答了黄宗羲政治思想的性质和主旨是否具有或指向近代属性的问题。

黄宗羲认为，政治的目的是“兴功利，除公害”。所谓“公



利”，是指符合人当然、本然状态的人的正当的格式化了的需求，这是所谓“天理之公”；所谓“公害”，则是指背离了人的当然、本然的“人欲之私”。黄宗羲认为，“人欲之私”和“天理之公”是“此盈而彼拙”的绝对对立关系，因此，他毫不含糊地主张“存天理，灭人欲”。在他看来，政治并非从来就有的，也不是为了实现和维护人们的私利来到世界上的。他认为，人类在有生之初曾经经历过一段没有政治的历史岁月。这个阶段，人们虽然不受专制主义之苦，能够自私和自利；但是，这并不是黄宗羲理想的人类状态。因为，尽管每个人都自然地存在着，但是这种生存状态与人的“纯粹至善”状态相距甚远，因为“公利”虽然合乎“天理”却没有人兴办，“私欲”虽然有悖于“天理”却也无人消除；为了抑制、消灭“人欲之私”，播撒、普及“天理之公”，就出现了政治秩序。既然人世间同时存在着“天理之公”和“人欲之私”，而政治的目的是“存天理，灭人欲”，那么，政治发生的起点就是已经率先拥有“天理之公”的人，而这样的人就是黄宗羲所说的圣王。“有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害”（《明夷待访录·原君》）。这里，所谓“人者”，就是“毕世经营为天下”的三代圣王。圣王出现乃是由于他们聚“宇宙一团生气”于一身，保持住了自己天然的“纯粹至善”，因此能够按照“天理之公”的要求“兴公利，除公害”。君主的起源就是黄宗羲所谓政治的起源，君主的职责就是黄宗羲所谓政治的职责，其职责一言以蔽之就是“教养”“斯民”。“教养”“斯民”的实质就是告诉、督促并监护人们合规律合目的地按照“天理”生活。所谓纯粹至善的“天理之公”，从内在的方面来说，就是“内圣”，即所谓无我、无私、无欲，一切都按照人当然的至善状态进行，“当恻隐处自恻隐，当羞恶处自羞恶，当辞让处自辞让，当是非处自是非”（《明儒学案·诸儒学案中》）；从外在表现来说，就是“一循于礼”。天理之公，就是“公利”，



“人欲之私”就是“公害”；黄宗羲政治思想设定的政治追求的目的就是“兴公利，除公害”以至于“存天理，灭人欲”。如果说黄宗羲确实把“私利”作为政治理想的追求目的的话，那么这种追求就应该出现在他论述的政治目的因中。可是，黄宗羲的种种提法都没有显示出他把人的“私利”作为政治追求的当然目的，而是仍然对所谓的“天理”表现出脉脉深情。黄宗羲认为，人的当然、应然状态乃是“仁义礼智”、“纯粹至善”的“天理之公”，每个人的当然、应然都时时刻刻在与自己的“人欲之私”血战，政治则是少数圣人代“天”与众人的“人欲”血战。另外，黄宗羲的本体论世界秩序把人按照“禀赋”、“气之精粗”的不同分为“圣人”和“凡人”，而政治秩序的起点恰恰是“圣人”的“公”而不是“凡人”的“私”，“凡人”实际上失去了表达自己利益的一切机会，甚至也失去了评判自己的利益表达是否正当的权利，“凡人”的利益要求被排斥于政治秩序起点的范围之外。

文艺复兴以来的西方政治思想已经改变了对普通社会成员进行全面监护的做法，而开始把社会成员的需求放在了政治秩序的起点和基础位置上。特别是洛克、孟德斯鸠以来的启蒙思想家们更是将国家政权放在了一个社会仆人的位置上，他们的政治思想已经把公民的私利设定为政治秩序的基础、前提、起点和归宿，这里的私利具有不可侵犯的公共性质。黄宗羲所谓“私”则仍然是必须抑制和扼杀的罪恶之物；因此，黄宗羲政治思想的基础、起点和目的都还只能是中国传统的“公”，而绝不可能是社会契约论者那样的“私”。

黄宗羲强调君、臣、法等都是为了“天下之公”，而非为“一姓之私”。许多研究者据此认为，黄宗羲是反对君主专制主义的民主主义启蒙思想家。这个结论把反对政治以君主个人利益为目的等同于反对君主专制主义。我以为，这两个提法的意义实在是相差太远。反对君主专制主义的意义要大于反对政治以君



主个人利益为目的的意义，即反对君主专制主义一定会反对政治以君主个人利益为目的，反对政治以君主个人利益为目的却不一定必然反对君主专制主义。劳思光认为，黄宗羲的“天下为主，君为客”只是解决为谁服务的问题，而不涉及怎样服务的问题。^① 政治以君主还是以“天下之公”为目的，这是服务对象的问题，不是怎样服务的问题；君主专制主义则涉及政治的服务形式（即怎样服务）问题。黄宗羲“天下为主，君为客”的判断不能作为民主主义启蒙思想的充足证据，由前者推导不出后者。黄宗羲所谓“公利”、“公害”的内容仍然是专制主义性质的，因为，它在理论上仍然具有“一切依靠人君，一切通过人君，并以人君为准”的专制主义特点。黄宗羲的世界图式理论赋予君主以特殊的圣王角色，它具有对“至善”的绝对发言权。只要黄宗羲赋予君主在理想状态下保留对于“纯粹至善”的绝对发言权，他就不可能是民主主义启蒙思想家，黄宗羲的公私观也就不会赋予私利、私欲以本体论的合法性。

如果仅仅从政治机器的价值取向来看，不但黄宗羲可以是民主主义启蒙思想家，康熙皇帝似乎也绝不是与民主主义启蒙思想家的头衔无缘；不但康熙皇帝，连同唐太宗、金世宗，甚至尧、舜等就已经是民主主义启蒙思想家了。但是，几千年来中国却是受尽了专制主义的苦，这当如何解释？因此，判断专制主义与否的标准就不应该是政治机器为了谁，而是政治机器服务、运作的方式；黄宗羲政治体制的运作特色仍然是寄希望于三代圣王那样的“圣王”，仍然企图用所谓的“公利”格式化所有人的“私利”，仍然保留了君主专制主义的政治操作方式，因此，他的政治思想就仍然只能充当专制主义政治体系的“红嫁衣”。

^① 参见劳思光：《中国哲学史》（下三），637～651页，台北，三民书局，1984。



二 政治的形式因：专制主义的“公”

君主在中国传统的“公”中具有特殊重要的地位，他是“公”的监护人、执行人。黄宗羲认为，天理之公乃是宇宙当然的秩序、规律和主宰，而宇宙各个部分都有当然的秩序、规律和主宰；宇宙整体的秩序、规律和主宰是所谓“昊天上帝”或“至善”，各个部分的秩序、规律和主宰乃是宇宙整体主宰的实现，实现了自己当然的秩序、规律和主宰也就是实现了宇宙整体的主宰。宇宙整体的至善不会埋没，各个部分的至善由于自身气化流行的“过不及”而往往被埋没。各个部分的至善需要恢复、守护，人贵为“万物之灵”，也不能例外。但是，人终究是由“气之精者”构成的万物之灵，一方面，少数圣贤能够保持先天纯粹至善纯正性，另一方面，即使普通人也能够通过自己的道德努力恢复、守护住自己的纯粹至善。宇宙万物保持当然的秩序、规律就是纯粹至善，就是所谓天理之公，否则就是气化流行之过、不及处；人的天理之公乃是合规律、合目的的生活范式，人气化流行的过、不及处，就是所谓人欲之私。黄宗羲政治思想的特点并不在于他坚持“存天理，灭人欲”，也不在于坚持政治的目的在于“兴公利，除公害”，而在于所谓政治活动的形式，即“兴公利，除公害”的方式，方式问题乃是判断黄宗羲思想时代性质的基本依据之一。这里，所谓形式、方式，其实就是“公”从何处来，有无固定的格式，以及怎样实行等问题。

黄宗羲怎样回答“‘公’从何处来，有无固定的格式，以及怎样实行”等问题呢？从理论上说，“公”的起源乃是天、昊天上帝、至善等宇宙的主宰；某个具体事物的“公”有其合规律、



合目的的形式、秩序；如果没有气化流行的过、不及，“公”的实行本来应该不是问题，因为如果每个人都能够合规律合目的地存在的话，人类社会及个体自然都是“公”的。但是，由于气化流行的过、不及，万物不能保持合规律、合目的的存在状态，人虽然由“有理之气”构成也未能幸免，于是“公”如何实行的问题就提上了议事日程。黄宗羲实行“公”的基本途径不外两种，即道德的途径和政治的途径；但是，不论是道德的途径还是政治的途径，君主在其中都起着重大作用。普通人都程度不同地存在着气化流行的过、不及，也就是处在天理被人欲遮蔽住的非本然状态中。如果一个人保持住了自己的本然“至善”（即“天理之公”）的话，那么他就是黄宗羲所谓“有人者出”的“人者”了。所谓“人者”实际上就是三代圣王。圣王的喜怒哀乐莫不合规律、合目的，言行举止都是“天理之公”，完全合乎人世间纯粹至善的要求。圣王按照“昊天上帝”的至善目的行事，是所谓“受命于天”的“人君”，他受天的托付“教养”“斯民”，把“斯民”从“人欲之私”中解救出来，恢复、守护各人的纯粹至善。一方面，圣王接受天的托付，是天在人间的代理；另一方面，圣王又将合乎天理的“公”在普通人当中普及开来。因此，圣王乃是沟通天、人的枢纽。黄宗羲认为，并不是所有的君主都是沟通天、人的枢纽，只有人类整体的气化流行没有过、不及的时候才会产生这种能够沟通天、人的圣王；一旦人类整体出现了气化流行的过、不及，那么这个时候的“人君”就不是沟通天、人的枢纽，而是“天下之大害”。同时，人类整体的气化流行也会自然归于平和，因此，虽然“天下之大害”不能避免，然而，圣王的出现终究是合乎“常道”的自然现象。由于黄宗羲没有提供判断圣王的确实标准，并且没有赋予人们判断圣王是否货真价实的权利，圣王的标准和判断权仍然操诸现实的君主手中，因此，黄宗羲实际上是赋予了所有“人君”以沟通天、人的圣王资格。



君主既然充当了沟通天、人的角色，掌握了“公”的样式标准，那么他也就成为“天理之公”事业的真正执行人、操作者。天子垄断了天托付的“教养”“斯民”的重任，其他人则不能“受命于天”“教养”“斯民”；臣僚、学校等至多只能规劝、助理天子“教养”“斯民”，他们在原则上仍然是天子的“教养”对象，只有天子才是人世间惟一能够真正“教养”人的圣人。黄宗羲所谓“天理之公”囊括了人的一切生活领域，它实质上就是一套合规律、合目的的社会生活范式系统。这套范式，从理论上说，是天地万物的主宰——“昊天上帝”一手造就的，也就是说，人的社会生活被一种无形的力量笼罩住了；从社会生活经验来说，这套范式的操作、制定者乃是天子，人们的所有生活都被天子的判断笼罩住了。这种政治生活方式和运行机制从根本上剥夺了人们主动表达自己利益的机会，人的所有的利益都是被赐予的。如果人们对自己利益的表达必须经过君主首肯才能获得合法性、正当性，那么，所谓肯定人欲的提法对于他们还有什么理论和现实意义？其实，黄宗羲所谓“人各得自私也，各得自利也”（《明夷待访录·原君》）的提法，并不是赋予人们自由追求自己各种利益的合法权利，而是告诫君主们不要“以天下奉一人”，而要“以一人治天下”，使人人都达到“天理之公”所要求的理想状态。

既然只有“公利”才能成为政治产生的逻辑起点，既然只有沟通天人的君主才能代表人间的“公利”，社会成员的私利、私欲既不是政治“公利”的基础和起点，也没有得到政治承诺的保护，取得公共性质，它只能处在“公利”的对立面。黄宗羲政治思想中社会成员的私利、私欲与政治权力必要性之间的逻辑关系并不是如同社会契约论者所主张的承接关系，而是转折关系，即政治权力的产生并不是为了维护和扩充私利、私欲，而是为了禁绝、遏止人的私利、私欲。这样，黄宗羲的政治思想就自然地产生出了把君主意志作为政治操作起点和最高标准



的专制主义的政治操作方式及运行体制。

三 政治的内容：编织“天理之公” 的生活样式

黄宗羲所谓“天理之公”，乃是人的本然“至善”状态，其外在的表现则是一套生活样式。这套生活样式几乎涉及人生活的全部内容，举手投足、喜怒哀乐都有本然的形式化特点。但是，“天下之公”又为什么必然是政治性的呢？一方面，天下之公是惟一真正至善的生活形式，而人在那个时代的全部意义就是至善；另一方面，人们普遍对“什么样的生活是至善”没有完全的发言权或完全没有发言权，关于至善的生活样式的解释权永远都掌握在由天派生出的各级官僚和尊长手中。因此，“人应该怎样生活”的问题，即生活样式问题就变成了一个政治问题。黄宗羲所谓政治就是告诉并监护人们按照“至善”的要求生活，此生活就是所谓“天理之公”，也就是说，“公”乃是政治许可、鼓励的生活样式。私欲则是政治操作要力求禁绝的社会生活的危险要素。因此，黄宗羲所谓政治的内容就是传播、普及“天理之公”，禁绝、遏制“人欲之私”。

黄宗羲的政治思想为各个社会等级的人都规定好了当然的行为范式，这种行为范式的组合形成一个合规律、合目的的系统的社会整体的行为范式。社会个体成员的行为范式就是天理在个人身上的体现，即是所谓的“天理之公”的个人状态；社会整体的合规律、合目的的行为范式系列则是整个社会的所谓“天理之公”。“人各自私”、“人各自利”，并不是黄宗羲理想的政治状态，但也不是最坏的状态。黄宗羲理想的政治状态，乃是“有人者出”的“圣王治世”。“圣王治世”的实质就是：编



织合规律、合目的的社会活动的范式系列，使社会的各个部分都能够按照至善或天理的要求合规律、合目的地存在或运动。这才是事物的当然至善状态，才是事物本然的“天理之公”。圣王一般难以过问自然物的天理状态，自然物主要依靠自己的气化流行最终归于常理，即天理；圣王主要负责将“万物之灵”的人“教养”到“纯粹至善”的天理状态。黄宗羲所谓“天理”，本身就包含目的和规律两重含义。一方面，“天理”含有目的性含义，此处所谓“天”既不是纯粹自然的“天”，也不是纯粹神学的“天”，而是“圣”与“自然”兼具的目的性的“天”，其人格化的提法乃是“昊天上帝”，其目的性的称谓则是“至善”；另一方面，“天理”之“理”又预示着“天理”必然与一定形式的关系系列相联系，这种关系系列就是所谓规律。黄宗羲强调，人及社会的天理状态也包括两方面：一方面，黄宗羲认为人及社会的关系系列要合乎纯粹至善的要求，人及社会都要有“仁义礼智”的圣心；另一方面，他又认为，纯粹至善的表现必须以一定的方式进行，遵循一定的社会关系系列，这个关系系列就是儒家传统的“君君、臣臣、父父、子子”。黄宗羲认为，君、臣、父、子，士、农、工、商，都有一套系统的行为范式，遵守此范式就是所谓“天理之公”，违反此范式的喜怒哀乐就是所谓“人欲之私”。黄宗羲所谓“天下为主，君为客”，只是强调“天下之公”大于君主个人；同时，黄宗羲认为，只有履行君主职责的人才算是天子，那些为“一人之私”的君主不过是“天下大害”。三代以后，“人君”应该按照君主当然的职分行事。所谓君主的职分，就是“设君之道”。“毕世经营而为天下”乃是天子表现自己纯粹至善的形式，其外在表现则是一套行为范式。黄宗羲认为，天子的行为范式就是三代圣王的存在方式。“圣人明见远，思虑深，盖不可以复加矣。后王第因而损益之而已。……不以三代之治为治者，皆苟焉而已。”（《孟子师说》卷四）帝王的行为范式不仅包含一定的制



度、政策等，还包含所谓的“不忍人之心”。“人君”的行为范式乃是“行仁义”的“王道”，即所谓“不忍人之政”。“由仁义行”的“霸道”虽然具有“王道”的外观，但是，由于“由仁义行”不是完全出自于本然的“纯粹至善”，因此，只有“行仁义”的“王道”才是“人君”的当然范式。“人君”按照当然的职分喜怒哀乐，自然合规律、合目的，也就自然能够“为天下”；他的政策、制度、措施等都要为“斯民”考虑，“兴公利”。总之，三代圣王那样“为天下”“毕世而经营”、“虑民饥”、“虑民无教”、“虑民无统”的所谓“不忍人之政”就是人君的“天理之公”。臣僚也有其当然的职分，它同样表现为一定的行为范式。黄宗羲认为：臣僚“出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从也……非其道，即立身于其朝，未之敢许也”（《明夷待访录·原臣》）。臣僚“为天下”、“为万民”的实质，乃是所谓的“不忍人之政”和“不忍人之心”。“道”既是君臣关系的基础，也是君臣活动的目的。黄宗羲认为：君主及各级官僚设计成具有“不忍人之心”的纯粹至善；他们的行事本身就已经是“天理之公”，即所谓“不忍人之政”。臣僚是“分身之君”，他们的行为范式（即“天理之公”）与“人君”相似。一方面，他们对“斯民”的“教养”职责类似于“人君”“教养”“斯民”，其核心就是所谓“不忍人之心”和“不忍人之政”；另一方面，臣僚与君主在“天下之公”事业中的地位和责任关系又确有区别，“人君”处在天、人交接的枢纽地位，在“知道”、“行道”方面比臣僚更具权威性，不论在理论领域，还是在经验领域，“人君”与“臣僚”的主从、阴阳式关系序列都具有当然的性质。总之，臣僚“为万民”、“为天下”的“天理之公”有两方面内容：一方面，臣僚“教养”“斯民”，要以“不忍人之心”行“不忍人之政”；另一方面，臣僚的“天理之公”也包括“君臣”之间的主从、阴阳关系，他们在整个“天



理之公”事业中的地位乃是“人君”的助理和规劝者。君臣都是为了实现“天理之公”的社会理想而工作，其间的区别仅仅是地位、作用和责任的不同而已。

“天理之公”还表现在各个社会成员的喜怒哀乐中，各个社会成员都有呈现其“天理之公”的喜怒哀乐的范式，普通人也得具有“不忍人之心”，行“纯粹至善”之事。普通人不能保持天然的“赤子之心”，“纯粹至善”的“不忍人之心”被私欲遮蔽住了，因此，普通人的“天理之公”要借助于君、师的“教养”来完成。黄宗羲所谓政治活动的任务有两方面：一方面是教，告诉人们“纯粹至善”的生活范式，学校和学官主管“教”的事物；另一方面是养，确实保证人们的行为合乎纯粹至善的“天理之公”。从“教”的内容来看，普通人“天理之公”的首要内容是礼，“民间吉凶，一依朱子《家礼》行事”（《明夷待访录·学校》）；此外，“教”的功能还预示着，普通人的“天理之公”还涉及经济、服饰、娱乐、信仰等方面。如果学官失职，普通人就会有“天理之公”以外的生活出现，这就是黄宗羲所谓“违礼之祀”、“非法之服”、“市悬无益之物”、“优歌在耳”、“鄙语满街”等。黄宗羲认为，“学校之教”明；则“工商”自然就不会“为佛而货”、“为巫而货”、“为倡优而货”、“为奇技淫巧而货”（《明夷待访录·财计三》），从而也就不会出现“市悬无益之物”的经济现象。从养的内容来看，普通人的“天理之公”还需要政治为它确立范式。政治为普通人的“天理之公”确立范式的功能主要表现在“工商皆本”的提法上。“工商皆本”理论直接提出了“工商”必须生产、贩卖“切于民用”物品的要求，这个要求最终也就形成了经济活动范式，该范式提供一个“切于民用”的经济活动的框架。黄宗羲没有一个非常明确的合乎“天理之公”的经济活动框架，而是只有一个抽象的原则，但是，他随时可以根据既定原则把某项经济活动排除在“天理之公”的框架之外，因此，这个抽象的原则就足以形



成合乎“天理之公”的经济活动框架。政治在其他社会生活领域确立的范式大致与经济领域一样，都只是一个抽象的原则，虽然没有明确的活动范式，却能够随时认定某个活动不合乎“天理之公”，政治也就因此在客观上确立了整个社会生活的合乎“天理之公”的范式。

总之，黄宗羲所谓“公”，就是范式化的社会生活。君臣、父子、夫妇，士、农、工、商等都有程式化的“天理之公”。

四 政治的主旨：崇公抑私

既然黄宗羲认定，政治的目的或使命就是彻底消灭自己的“人欲之私”，使人达到“纯粹至善”的“天理之公”；那么，黄宗羲政治思想的主旨何以是“崇公抑私”，而不是“大公无私”呢？这是因为：

一
六
三

其一，“大公无私”乃是黄宗羲政治理想国的完成形态，而政治理想国的完成形态，实际上却是黄宗羲的道德理想国，只有在政治的绝对完成状态下，各个社会成员才都达到了自己的“纯粹至善”状态，并且守护住了自己的“纯粹至善”状态。换句话说，“大公无私”的社会生活就是完全合规律、合目的的生活，人人都按照“天理之公”的当然本然状态喜怒哀乐，“人欲之私”自然也就销声匿迹了。但是，黄宗羲的政治思想主要是解决如何达到或守护“纯粹至善”的问题，即黄宗羲所谓政治主要是过程，而不是结果。因此，黄宗羲政治思想的主旨只能从政治过程的角度进行界定。黄宗羲认为：人人都具有“纯粹至善”的本然、当然、应然禀赋。这种“纯粹至善”，从内在的方面说，就是“仁义礼智”，从外在的方面来说，就是“喜怒哀乐”之当然，但是，绝大多数人都因为禀赋中先天地搅进了



“人欲之私”，因此，黄宗羲所谓政治，就是由少数圣贤引导人们达到自己“纯粹至善”的过程。政治作为达到“天理之公”的过程，每个细节都得“存天理，灭人欲”，但是，不论怎样努力，政治都不可能达到“纯粹至善”的理想世界，即“大公无私”作为政治奋斗的极限目标，永远都可望不可及。因此，“大公无私”只能是政治的极限目标，而不是政治的主旨。黄宗羲政治思想的主旨应该考虑其设计的政治能够发挥作用的范围；政治不能消灭根于人心的“人欲之私”，也不能外在地树立根于人性的“天理之公”。政治仅仅能够控制“天理之公”和“人欲之私”的外在表现，并通过对外在表现的“崇”、“抑”来达到“存天理，灭人欲”、“大公无私”的政治完成形态。所以，从政治的过程属性来看，黄宗羲政治思想的主旨只能是“崇公抑私”。

其二，“存天理，灭人欲”及“大公无私”乃是政治所要达到的终极目标。这个终极目标本身与其说是政治的，毋宁说是道德的。政治仅仅是作为达到哲学目的的手段。不论是“天理之公”，还是“人欲之私”，都只是政治操作、控制和支配的对象，而不是政治本身；“大公无私”、“存天理，灭人欲”，虽然不是政治的内核，却又分明要用政治手段进行，这就使它们在自身神圣性的特征之外又加上了一层政治性特征，即便如此，它们与纯粹政治还不是一回事。黄宗羲所谓政治，就是君主政治，君主政治乃是“昊天上帝”的工具，所谓“昊天上帝”并不是指实在的某个神灵，而仅仅是天地万物中存在的纯粹至善，此纯粹至善就是天地万物莫不合规律、合目的。因此，君主政治不过是人世间各个成员能够合规律、合目的的存在的一种手段，政治之外，道德努力也是一种重要的手段。政治的直接对象乃是人的表现，即：一方面，提供各种合规律、合目的的人的表现的形式，另一方面禁止不表现人性纯粹至善的人的表现形式，这就是政治的直接目的。政治的间接对象才是人本身，它通过



控制人的表现，控制、支配人本身，让人在生活细节及整体上都遵循“天理之公”的“纯粹至善”，即所谓“存天理，灭人欲”。这又是政治的间接目的。然而，政治力所能及的仅仅是其直接对象，能够保证达到的也仅限于直接目的；政治能否触及间接对象和达到间接目的，关键的发言权不在政治手中，而在各个社会成员的道德努力手中。政治面对的直接对象，即人的表现则有“天理之公”和“人欲之私”的分别；政治能够做的就是区别人的表现中的“天理之公”和“人欲之私”，并因此而保留、尊崇“天理之公”，抑制、剔除“人欲之私”；政治所能够达到的直接目的的极限就是保留、尊崇一个一个具体的合乎“天理之公”的人的表现，抑制、剔除一个一个具体表现出来的“人欲之私”。因此，就政治作为纯粹至善的手段而言，黄宗羲政治思想的主旨只能是“崇公抑私”。

虽然黄宗羲政治批判理论将批判的矛头对准了成为“天下之贼”的人君；但是，这并不表明他反对君主专制主义的政治体制。黄宗羲攻击的对象仅仅是传统儒家所说的“君不君”之“君”和“臣不臣”之“臣”；君臣本为“天理之公”而立，如果君、臣仅仅为了“一人之私”、“一姓之私”，“君”已经“不君”，“臣”也已经“不臣”，这种历史往事乃是黄宗羲所深恶痛绝的。黄宗羲非常渴望三代圣王那样的圣君，并且以为“不以三代之治为治者，皆苟焉而已”《孟子师说》卷四。黄宗羲政治思想的建设性含义就是以“三代圣王”为样本，确立圣王政治的目的、任务、形式及主旨等。就政治的逻辑起点和追求目的而言，黄宗羲认为，任何人的私利、私欲都不能作为政治意志、政治操作的逻辑起点和终点，政治意志、政治操作的逻辑起点和终点只能是“天理之公”。就政治的内容而言，黄宗羲所谓政治就是传播、普及“天理之公”，禁绝、遏制“人欲之私”，“私”只能不断地被“公”格式化。就政治操作的方式而言，黄宗羲政治思想并没有赋予“斯民”参与政治的充分理由，更没



有提供确实的参与渠道，“斯民”在各个方面仍然处在被“教”被“养”的地位上；“斯民”虽然可以用舆论的力量对政治进行道义制约，但是，黄宗羲却没有赋予他们在道义问题上的优先发言权，倒是赋予了“受命于天”的君主在道义问题上的绝对优先权。虽然黄宗羲认为，只有“受命于天”的君主才具有这样的道义优先权，“君不君”的“君”则应该接受士人对他的道义劝谏，但是，在实际政治过程中，黄宗羲没有提供判断君主成色的标准和机制，这样，任何君主都能够在黄宗羲政治思想提供的政治体制中进行非常传统的政治统治，黄宗羲政治思想在其核心部件上已经与传统儒家常见的君主理论相差无几。黄宗羲没有为社会成员的私权利确立公共性质，从而也就确立不起公共权力与私人权利之间的近代化了的联系方式和作用方式。黄宗羲的公私观昭示了他仍然是一位非常传统的儒家政治思想家。

(本文作者张师伟，西北政法学院政治与公共管理系讲师。西安 710063)

明清之际“私”的彰显 及其社会史关联

王中江

有关中国“公私”观念这一思想史上的问题，海内外学者已经进行了一些讨论。我也曾发表过一篇论文，题目是《中国哲学中的“公私之辨”》。^①在这篇论文中，我从宏观上讨论了中国哲学中“公私”观念的基本意义及其演变；其中第三部分的标题是“‘私’的抬头及其合理化倾向”，我简要地考察了明清之际作为与“公”相对的“私”是如何被自觉并被合理化的。作为结论性的东西，最后我指出了中国“公私之辨”的问题性及其克服的途径，强调要形成良性互动的“公私关系”，就需要划定“公私”的界限，因为“大公无私”就容易成为其反面的“大私无公”。^②与这

① 载日本《中国研究》1996年12月号。此文又载台湾《哲学与文化》第27卷第5期，2000。

② 例如，《吕氏春秋·贵公》记载，荆地有人丢失了一把弓，他不愿再寻找，并说：“荆人丢失了，荆人捡到了，为什么还要去找呢？”孔子听到后说，只要人得到即可，何必是荆人呢？老子听到后则说，只要是天地得之即可，何必是人呢？老子被认为是“至公”。这样的“公”的确非常动人，但在实践上如何可能呢？



篇论文具有一定的关联，后来我又发表了一篇小文章，题目是《化解“公共领域”与“私人领域”的矛盾》^①。“公共领域”和“私人领域”，是近几年来中国知识界逐渐使用起来的一对观念，它具有西方知识界的背景，阿伦特的《公共领域和私人领域》及哈贝马斯的《公共领域》、《公共领域的结构转型》，已经成为讨论这一问题的具有代表性的著作。在一定的意义上，我认为中国传统所说的“公私”与“公共领域”和“私人领域”的用法，具有相互理解和解释的可能。因此，中国传统社会中公与私的紧张，也可以说是公共领域与私人领域的紧张。“我们过去过分强调整体主义的‘公’。这种从‘公’出发的文化现象看似公正，其实它最不利于公共领域的保护。在忽视、损害私人领域的同时，也是对公共领域的一种间接摧残。”^②为了化解它们的紧张，就需要划定公私不同领域的各自界限，防止“越位”和“替代”。

这里我要具体考察的明清之际的“私”观念，恰恰就是对久居中心地位的“公”的一种逆反。我用“私”的“抬头”来描述它在这个时期特有的一种反弹状态。常常作为正面性“公”的对立物而存在的反面性的“私”，在这个时期，不甘于再受到压抑和束缚而理直气壮地要求自己的正当性和名分。我们可以简单地举出此前“公”被哄抬和“私”被否定的事实。在互相争鸣的诸子之学中，不同意义上的“公”都受到了他们的各自推崇。《吕氏春秋》有《贵公》和《去私》两篇，嵇康有《释私》，在它们的作者看来，“私”是要加以克服的不正当的东西。作为具有背反性的程朱理学与陆王心学，在他们的各自逻辑中，抽象而论，都张扬和坚奉被作为“天理之善”的“公”，贬损和压抑被作为“人欲之恶”的“私”。难道只有“公”才是合理的

① 载《中国国情国力》，1999（4）。

② 王中江：《化解“公共领域”与“私人领域”的矛盾》，载《中国国情国力》，1999（4）。



和正当的，“私”只能是负面的东西因而必须加以根除吗？明清之际的一些思想家们没有再拘泥于这种思维方式和价值观，他们理直气壮地为“私”进行辩护，伸张“私”的存在权利。他们首先破坏“天理与人欲”的二元化逻辑，使天理与人欲统一起来。如，他们或者通过把“人欲”提升到“天理”的位置（如李贽说的“穿衣吃饭即是人伦物理”、吕坤说的“其欲亦是天理人性”等），或者把“天理”放在“人欲”之中来把握（如陈确所说的“天理正从人欲见”），使“人欲”获得正当性。由于“欲”获得了“理”的资格而不再是“理”的异己物，这就不仅使“理”与“欲”的各自的意义发生了转变^①，而且也消解了作为两极性的“理”与“欲”的对立性关系结构。其次，他们直接从“自然”的意义上为“私”赋予合理性的基础，反对剥夺作为人的“本性”的“私”。

下面我们就来稍微具体看看明清之际的思想家们是如何为“私”申辩的。作为几个个案性人物，可以举出李贽（1527—1602）、陈确（1604—1677）、黄宗羲（1610—1695）、顾炎武（1613—1682）等。这些思想家或被称之为反理学思想家、前近代思想家甚或被称之为启蒙思想家，这些说法都欲强调他们在中国思想史上的“新颖性”。一般来说，他们在不同程度上都意识到了“私”的意义和价值，并通过不同的逻辑为“私”寻求存在的正当性。他们对“私”的分别言说，构筑了一道思想史上从未有过的“私”的风景线，使被压抑和潜意识中的“私”得到了一种从未有过的宣泄和申诉。我这样说，当然也不希望造成一种“私”好像就是他们各自言说中心的错觉，比起他们的各自大量著述来，他们对“私”的言说，又是非常有限的。这就告诉我们，当把“私”的抬头作为明清之际的一道独特风

^① 参见〔日〕沟口雄三：《中国前近代思想的演变》，25页，北京，中华书局，1997。



景线时，是需要加以限定的。他们之间既没有约定和共同的宣示，也没有大张旗鼓，但却都注意到了“私”，对“私”产生了过去所没有的“兴趣”，各自为“私”进行了也许他们认为不需要长篇大论的申辩。他们可能有互相影响的地方，他们的言说出现在那个时期，在社会的条件中也将得到一定的解释（后面谈）。

李贽为“私”的申辩是彻底的。他毫不顾忌地把“私”规定为“心性”的本质，使“私心”和“心私”具有同质性。由于“心性”是人之所以为人的根本，所以把“私”纳入到人的“心性”之中，不仅使“私”获得了正当性，而且“心性”也在与“私”的结合中得到了新的意义。李贽所说的“心私”的“私”，就是每个人对自身利益的考虑和追求。他坚持认为，“私”既是自然的法则，也是实际的趋势。李贽反驳说，那种“无私”的主张，只是虚妄之论。可以看一下李贽的说法：“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见。若无私，则无心矣。如服田者，私有秋之获，而后治田必力；居家者，私积仓之获，而后治家必力；为学者，私进取之获，而后举业之治也必力。故官人而不私以禄，则虽召之，必不来矣；苟无高爵，则虽劝之，必不至矣。虽有孔子之圣，苟无司寇之任、相事之摄，必不能一日安其身于鲁也决矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也。然则为无私之说者，皆画饼之谈、观场之见，但令隔壁好听，不管脚跟虚实，无益于事，只乱聪耳，不足采也。”（李贽：《德业儒臣后论》，《藏书》卷三二）按照李贽的这种“朴实”的逻辑和真理，“私”是人心所固有，而且是“必然性”的，人只有通过私才能显现出他的“本心”，一个人没有了“私心”，也就失去了他的“本心”。李贽所举的例子是强有力的，按照这些例子，人的行为的动机和出发点，都是建立在人对自身利益的要求之上。只有人能够“占有”他的所得和实际利益，他才会具有劳动及工作的情感和积极性。显然，



这不是那种所谓损人利己的“自私自利主义”，而是基于劳有所得的对自身“利益”的正当性要求；剥夺了这种“私”，实际上也就是剥夺了个人的正当利益和生存权。由此我们不难理解，李贽所说的要求人放弃他对自身利益考虑的“无私”是超越人们生活实际和需要的空想这一结论。从更一般的意义上说，李贽所辩护的人的利己、利我之私心，也就是人的各种欲望及其满足要求。从李贽所说的“就其力之所能为，与心之所欲为，势之所必为之以听之，则千万其人者，各得其千万人之心。千万其心者，各遂千万人之欲”（李贽：《明灯道古录》卷下，《李氏文集》卷十九）来看，他没有为“人欲”设定限制，他要求“最大限度”地满足人的能力所能达到和人心所欲达到的愿望，这有点像亚当·斯密反对干涉、允许人们自由地追求个人利益的逻辑。被理学家们视为禁忌的人的欲望和利益心，李贽坚持认为是不能压制的，因为它是基于人的“自然”生存要求而产生的趋势，圣人只有顺应这种趋势，才能为社会带来秩序和安宁。李贽自设疑问并回答说：“寒能折胶，而不能折朝市之人；热能伏金我，而不能伏竞奔之子。何也？富贵利达所以厚吾天生之五官，是势然也。是故圣人顺之，顺之则安之矣。”（李贽：《答耿中丞》，《焚书》卷一）倾听 16 世纪中国李贽的这种声音，仿佛隐约就听到了欧洲近代自由市场和自由竞争的声音。李贽这种为“私”辩护、伸张“私”的权利的观念，是与他有关“个人”的意识和自觉联系在一起的。这种自觉在他那里，是通过孔子权威的挑战表现出来的。他认为那种人人都要学习和效法孔子并以此来成就自己的说法，无异于是说没有孔子就无以做人：“若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”（同上）李贽与此相反的推论是，每个人要成就自己，就是按照每个人的自我特性来发展自己，而不是都去效法孔子，况且孔子也从来不要求人们去学习他，“夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也”（同上）。有趣的是，李贽还



以孔子所说的“为仁由己”、“古之学者为己”和“君子求诸己”等说法为根据，来要求每个人的“自立性”和“自足性”。他乐观地设想，如果每个人按照自己的性情来满足每个人的欲求，每个人也就获得了他的存在意义和价值，“各从所好，各聘所长，无一人之不中用”（李贽：《答耿中丞》，《焚书》卷一）。被正统儒家视为“异端”的李贽，伸张“私”的权利和人的自然欲求的满足，要求个体和自我的自立，主张恢复作为人的本真的“童心”，是对压抑私欲的“道学”虚假意识形态的一系列抗争。

撰有《私说》的陈确，把“私”与理想人格“君子”结合到一起，甚至认为君子之所以为君子，恰恰是通过“私”来规定的。这样的看法，肯定让正统的儒家惊讶不已。因为君子与小人的区别，原来一直是以他们分别拥有“对立性”的“公”与“私”来划分的，而现在君子也被赋予了“私”的属性。把原来只与“小人”同流合污的“私”也变成“君子”的特性，那么君子与小人的界限何以划分呢？按照陈确的逻辑，“小人”因不能具有真正意义的“私”被定位为小人，反之，能够具有真正意义的“私”的才是君子。这样，君子与小人的对立，就不再是因为他们分别拥有了“对立性”的“公”与“私”，而是因为他们具有“对立”的“私”。陈确理直气壮地设问说：“或复于陈确子曰：‘子尝教我治私矣。无私实难。敢问君子亦有私乎？’确曰：‘有私’。‘有私何以为君子？’曰：‘有私所以为君子。惟君子而后能有私，彼小人者恶能有私乎哉！’”（陈确：《私说》，《陈确集·文集》卷十一）这种移位无疑是空前的，它改变了“私”的原有所属关系。陈确以“爱”为例所作的论证好像是说，君子具有普遍的爱心，但这种爱心因与自己关系的远近而有差别。爱自己的儿子要超过爱自己兄弟的儿子，爱自己的家和爱自己要超过爱别人的家和别人。君子正是由于知道爱自己，他才能把爱扩展到广大的范围中（即从“自爱”和



“爱己”中推及到对他人乃至社会的爱)；他才能把“齐家”、“治国”和“平天下”这种伟大的使命看成是自己“私人”的责任(“私诸其身”)。这种意义上的“私”，被陈确认为是一种从利己到利人的“私”，是合乎道的“私”。陈确说：“孝子之所以私其父，忠臣之所以私其君，贤友之所以私其友，恭弟之所以私其兄，贞夫之所以私其妇，亦必有道矣。”(陈确：《私说》，《陈确集·文集》卷十一)这里的关键是陈确重新界定了“私”，把“私”建立在“道”和“合理性”的基础之上。譬如，真正“私爱”自己子女的父母，一定是以合理和恰当的方式去爱。如果采取不合理和不恰当的方式去爱，他的主观愿望虽然是“私爱”其子，但实际上的结果却是有害于他的子女。因此，真正的“私”，就是合乎其道的“私”。不合乎其道的“私”，则是虚假性的“私”。陈确告诉我们：“君子之心私而真，小人之心私而假；君子之心私而笃，小人之心私而浮。彼古之所谓仁圣贤人者，皆从自私之一念，而能推而致之以造乎其极者也。而可曰君子必无私乎哉！”(同上)陈确的思维方式是非常有趣的，他区别了真假之“私”，区别了正当与非正当之“私”。这样，上面所说的君子与小人因是否具有“真正性”的“私”而对立，更进一步说则为他们以是否具有“合乎道”的“私”而对立。陈确对“私”的申辩，与他对“欲”的重新解释具有同构性。按照他的解释，“欲”是人的共同本性(心性)，普通人和圣人都具有欲求。人的心性本来没有什么先验的超然的“天理”、“义理”，“天理”和“义理”只能在“人欲”中表现出来。“欲即是人心生意，百善皆从此生，止有过不及之分，更无有无之分。”(陈确：《无欲作圣辨》，《别集》卷五)由此来说，“天理”不仅不再是“人欲”的异己者，恰恰成了人欲的附属者而存在于在人欲之中(“理在欲中”)。“理”在“欲”中的“欲”，是一种什么样的“欲”呢？就是欲的恰到好处的表现，也就是“适欲”，用陈确的话说就是“寡欲”。“寡欲”是欲的中间状态，与它对立的两极，一极是“绝欲”和“无欲”，



另一极是“纵欲”。陈确的这种恰到好处的“欲”，也可以说就是他的合乎其“道”的“私”。

比较起来，顾炎武为“私”的辩护方式则更为有力，它是由以下方面构成的多层次性的辩护。第一，“私”是人的自然性情，也可以说是人的基本存在方式，如说：“天下之人，各怀其家，各怀其私，其常情也”，“自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣”（顾炎武：《天下郡国利病书》）。第二，既然“私”是人所具有的自然“属性”，那么就不能通过外在的手段加以禁止，而是让它有实现的途径。顾炎武相信，远古的先王或三代理想的社会恰恰就是这样加以实践的。顾炎武所说的在多大程度上是一个历史事实，不是这里的问题。这里的问题是顾炎武诉诸这一“历史”的目的在于通过历史的经验证明“私”的正当性。既然历史上的理想状态就已经这样实践了，我们当然也应该如此实践。这样，“私”的合理和正当，在历史的“先例”和经验中就得到了肯定。第三，与此相连，这种“历史”是处在“天下为家”阶段上的“历史”，它是从“先公后私”的历史阶段上延伸下来的。由于这种延伸是历史“情势”的产物，所以就没有必要再回头去逆求“先公后私”这一历史阶段的社会实践，而是顺应历史的趋势选择与之相应的“先私后公”历史阶段的社会实践。在“先私后公”的实践中，“公”不是通过灭私来实现，而恰恰是要通过以“私”为起点去达到“公”，即“合天下之私以成天下之公”。没有作为起点的天下之“私”，也就没有后继的“天下之公”。第四，实践作为起点的“私”，在制度上，是要于郡县体制中加进封建制的意义，即建立稳定和可靠的地方和基层政治共同体。这种政治共同体，就是让县令“私有”（类似于封建）他所管辖的地区，激发他的责任心，通过对“私有”的每个地区的高度治理，以使庶民的利益得到保证。顾炎武相信，通过郡县制与封建制的结合，就能够克服郡县制所容易产生的中央“集权”



的弊端，吸收封建制“专于下”的优点。他这样设想说：“夫使县令得私其百里之地，则县之人民，皆其子姓；县之土地，皆其田畴；县之城郭，皆其藩垣；县之仓廩，皆其困窳。为子姓，则必爱之而勿伤；为田畴，则必治之而勿弃为藩；垣困窳，则必缮之而勿损。自令言之，私也；自天子言之，所求乎治天下者。如是焉止矣。一旦有不虞之变，必不如剑渊、石勒、王仙芝、黄巢之辈，横行千里，如人无人之境也。于是有效死勿去之守，于是有合从缔交之拒，非为天子也，为其私也；为其私，所以为天子也。故天下之私，天子之公也。公则说，信则人任焉。此三代之治，可以庶几而况乎，汉唐之盛不难致也。”（顾炎武：《郡县论》一）实现这种设想的关键，不仅在于县令之私是否能够成为“天子之公”的一部分，而且在于县令是否能够与他的子民建立起一种信赖关系。

从常常被誉为反君主集权的黄宗羲的《明夷待访录》来看，“私”主要是在两种意义上得到肯定的。一方面，黄宗羲相信，从人类的“原初状态”（“有生之初”）开始，人人都是自私自利的，他们并不去考虑和谋求人类共同体的公共利益（“公利”），也不去试图排除人类共同体的公共危害（“公害”）。人类这种从自我出发而对自身利益的追求，当然也是自然的“人情”。据此来说，黄宗羲实际上是把“自私自利”看成是人与生俱来的一种固有属性，这种属性自从人类诞生起就体现在人的生活中。人类历史的开端，也就是人类自私自利的开端。另一方面，黄宗羲又断定，与一般人的自私自利不同，却有一种人超出了一己的利害，而是以天下的利害为利害。这种付出一切不求任何回报的行为，自然完全超出了一般的“人情”，这只有个别伟大的君王才能做到。在黄宗羲看来，就连许由、务光、尧、舜和禹，他们都曾为此而进行了艰难的选择。黄宗羲把为天下兴公利除公害设定为君主的“职分”，就是基于理想的君王曾经出现在早期历史之中这种信念理性。与此相对，私天下的暴君恰恰



就是背离“立君”和为君之道的后来（今世）之君。君主的“古今”之异，也就是本来的理想之君与丧失本旨的暴君之别。黄宗羲说：“后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。……古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。……为天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼，岂设君之道固如是乎！”（黄宗羲：《明夷待访录·原君》）总之，在黄宗羲那里，古今之君的公天下和私天下的冲突，对于大众来说，就是他们能够自私自利与不能自私自利的对立。黄宗羲设定了一个“无私”的以公共利益为最高利益的君主，同时也设定了不需要“大公”的自私自利的大众，二者被统一在个人利益的目标和实现上。这种以个人自私自利为出发点并由此来规定作为公共角色的君主的职分，一般仍被称为是中国传统的“民本主义”，但也许更应该称为是“利己主义”。

现在让我从若干侧面总结一下明清之际所说的“私”的意义及其合理性根据。就其基本点来看，“私”一是指人的自然心性或自然本性；二是指人思考和追求自身利益（也就是欲望和欲求）的动机和行为；三是指获得所有物及其对财产的所有权；四是指作为所有权主体的“私”。这种“私”并非像沟口雄三所说的那样，只是指中层官僚阶层和富有地主阶层，他同时也包括了下层庶民。这样的“私”因其是自然的、与生俱有的，因而它就“应当”得到满足和保证；这样的“私”因其在历史上曾经被保证和实现过，因此它继续得到保证和实现就是正当的。君主和政治统治的目的，就在于使他的庶民的利益得到保证和满足；政治是否合法，就取决于它是否服务于“天下之利”的公共利益和为百姓带来福祉。



作为一种新的价值理性，这种意义的“私”及其辩护出现在明清之际，我们可以通过一些显而易见的因素进行解释。正如本文一开始就指出的那样，从思想史的脉络特别是理学和心学的脉络来看，明清之际“私”观念的抬头，是作为反叛理学和心学中对“理欲”和“公私”所设置的“异己物”而出现的。这是一个整体性的知识背景。按照这个背景，“理”恰恰就在“欲”中，就像“道在器中”那样。这是对“理欲”及其关系的一种新的理解。“私”的彰显，也就是要摆脱作为压抑人的欲求和欲望的“公”和“天理”。人们常常拿朱熹所说的“饮食者，天理也。要求美味，人欲也”（《朱子语类》卷十三）来证明朱熹并不禁欲。实际上，要求美味的“人欲”，仍是“欲”，禁止这种欲，当然也是“禁欲”。明清之际反道学的一个基本方面，就是从天理自然合理到人欲自然合理。

明清之际“私”的抬头，与明朝中叶的手工业和商品经济的发展相呼应。这一社会条件曾被描述为资本主义的萌芽。人们常常从农作物特别是经济作物的种植等农业生产的变化，从冶铁、铸铁、制瓷、丝织和棉纺织等手工业的发展，从市场和商业货币经济的扩大以及工商业城镇的兴起等许多方面，来说明不同于已往的当时社会经济的新生因素和新趋势。河北遵化、山西阳城、广东佛山、福建龙溪等地区冶铁和铸铁业发达，江西景德镇的民窑制瓷业超过了官窑，以苏州为代表的丝织业非常繁荣。徽商、西商、江右商、闽商、粤商、吴南商等从事商业活动的商人大量增长，江南特别是以苏州、松江、杭州、嘉兴和湖州为代表的城市及其镇市相当繁华。与这种经济发展的新趋势相适应，人们的观念也在发生着变化。黄省曾在《吴风录》中告诉我们说：“至今吴中缙绅士夫多以货殖为急。”张翰的《松窗梦语·商贾记》卷四记载福州一些地区重视通过经商获得生活条件的世俗：“时俗杂好事，多贾治生，不待危身取给。若岁时无丰，食饮被服不足自通，虽贵宦巨室，间里耻



之。”汪道昆《太函集·明故处士溪阳吴长公墓志铭》卷五四谈到了人们根据自己的才力在儒商之间进行流动性选择的情形：“古者右儒而左贾，吾郡右贾而左儒。盖拙者力不足于贾，去而为儒；羸者才不足于儒，则反而归贾。”《拍案惊奇》二刻卷三七载：“徽州风俗以商贾为第一等生业，科第反在次着。”我们上面举出的为“私”申辩的四位人物（李贽、陈确、顾炎武和黄宗羲等），都具有江南生活的背景，我想他们或多或少大概会受到以追求经济利益为动机的商品经济的影响。黄宗羲强调“工商皆本”可以作为一例。

以强调和重视个人利益为中心的“私”观念的兴起，也是对明代中叶以后的政治腐败和腐朽作出的一种反应。以中央集权为特征的明代政治非常专制，宦官更是危害剧烈。在君主和宦官的高度专制统治之下，形成了最大的利益集团。这种利益集团大肆掠夺中下层民众的利益，使中下层民众的利益根本得不到保证。《明史·食货志二》载：“万历以后，营建织造，溢经制数倍，加以征调、开采，民不得少休。迨阉人乱政，建第营坟，僭越亡等，功德私祠遍天下。盖二百余年，民力殫残久矣。”《明史·食货志三》载：“南京内库颇藏金银珍宝，魏忠贤矫旨取进，盗窃一空。内外匱乏，遂至于亡。”唐甄批评君主，要求抑制君主的权尊，也是为了富民。《潜书·富民》揭露上层的掠夺，造成了中下层的贫穷：“是以数十年以来，富室空虚，中产沦亡，穷民无所为赖，妻去其夫，子离其父，常叹其生之不犬马若也。”户部侍郎张国彦在万历十四年（九月）进言说：“苏杭之织造，江西之陶器，公主之广求珠宝，得无与汉文百金之费相类乎？”^①上不接受他的进言。中央利益集团对中下层利益的占有和剥夺，引起了人们的反抗。比如，全国性城市居民对宦官过重商业征税的反抗暴动，据称在中国历史上还是第一

^① 谷应泰：《明史纪事本末》卷三，1006页，北京，中华书局，1977。



次。这说明城市居民对维护个人经济利益自觉意识的增加。东林党人反对宦官利益集团的殊死斗争是大家都熟悉的。顾炎武撰写《郡县论》，要求建立类似于封建的县级政治共同体，目的就是要保证中下层的利益。黄宗羲对君主和宦官的批判非常激烈，这是在《明夷待访录》中能够清楚看到的。

以上这些因素，整体上可以看作是明清之际“私”观念的自觉意识的社会史背景。

(本文作者王中江，中国社会科学院历史
研究所研究员。北京 100732)

清初诸儒整合公私观念的一种体认

——从礼说起

林存阳

公私观念作为一对矛盾统一体，其此消彼长，关系到个人与社会、小群体与大群体、基层社会与国家政权、个人思想与共同理念以及个体利益与公共利益等多层面的变动，从而对政权结构、利益分配、社会秩序、道德规范、价值体系等产生很大影响。从逻辑上来说，社会要想得到良性发展，就必须兼顾公与私两个方面，使之趋于平衡，方不至产生偏差。然而，在传统政治社会中，公与私之间的关系往往是不平衡的，甚至出现崇公抑私、立公灭私等人为的认识偏差。毋庸置疑，出于政治统治、维系社会整体发展的需要，对公的张扬和美化具有历史和现实的积极性和合理性。但如果过度夸大公的作用，其所导致的偏差，不仅侵蚀了私的领域，取消了私存在的必要性和合理性；更



为严重的是，模糊和泯灭公、私界限将会导致对公一厢情愿的虚幻认识。正所谓“皮之不存，毛将焉在？”事实上，一统政治对公的理想建构，并没有真正实现过；而其对私的憎恶和讨伐，也没就此使私退出历史舞台。这一剪不断理还乱的悖论，彰显出公私之间的关系并非是一种非此即彼的绝对对立关系，而是一种始终处于变动或不确定的具有内在张力的动态关系。明乎此，任何无视公或私存在的认识，都是不符合逻辑和历史的，公与私之间是可以融贯的。问题是，我们在肯定公与私各自合理性的同时，应如何建构一种公、私一体化的动态平衡机制？于此，清初诸儒提出了以礼来整合公、私一体化关系的思路，亦即：“礼者，本于人心之节文，以为自治治人之具。”（顾炎武：《仪礼郑注句读序》，《亭林文集》卷二）本文拟以清初社会这一特定历史时段为视角，通过梳理诸儒以礼整合公私观念的体认，来探讨公私观念在清初社会的演进状况。

以礼为治思想的建构

明清更迭，社会处于“天崩地解”之势，传统的政治格局和思想导向因之发生位移。此一时代大变局，迫使社会各阶层不得不对社会的重新整合问题予以关注。一时间，社会走向和文化走向问题成为世人普遍关注的焦点。其中，“礼者，本于人心之节文，以为自治治人之具”（顾炎武：《仪礼郑注句读序》，《亭林文集》卷二）思想的提出，体现了这一时期人们面对新的政权和个人安身立命困境的一种认知取向。



从公与私的关系角度来说，清初诸儒所提出的礼乃“自治治人之具”思想，包含着两个层面的义蕴：所谓“自治”，体现为个体的自我完善，即如何使身修、使家齐，属于私的范畴；而所谓的“治人”，则体现为对公共领域的运作，意指如何使国治、使天下平，属于公的范畴。清初诸儒对礼的这一公私兼顾双重作用的揭示，彰显出公私关系之间的可贯通性。在此，我们先来梳理他们是如何以礼来建构公共领域的，或者说，他们是如何来体认礼在治国、平天下中的作用。

面对动荡的社会时局和思想的重新整合，清初诸儒为扭转社会和学术所面临的困境，遂致力于“学以经世”的努力。其中，他们对传统礼文化的注目，一方面蕴含了其文化正统性的民族文化情结，以此来体现对新人主中原的清政权的不满和抗衡；更为重要的是，他们对礼的注目已不仅仅局限于学术探讨层面，而是将其视野扩大到对社会的治理问题上，其对礼的政治文化传统的承继，意在张扬“礼，经国家、定社稷、序人民、利后嗣者也”（《左传》隐公十一年）的功用，以此来重新审视和建构合理的社会秩序。顾炎武“礼者，本于人心之节文，以为自治治人之具”（顾炎武：《仪礼郑注句读序》，《亭林文集》卷二）和黄宗羲“《六经》皆载道之书，而《礼》其节目也”（黄宗羲：《学礼质疑序》，《黄梨洲文集》，《序类》）的思想认识，即是此一思路的主要体现。

在“以礼为治”思想的取向下，清初诸儒不仅对向称聚讼的宏纲大典《周礼》投入极大的关注，还对阐发礼之仪节和义理的《仪礼》、《礼记》同样予以重视。他们之所以如此，其目的即在于通过对礼的有关问题的学术探讨来寻求其所蕴含的政治、社会功用，以期使动荡的社会由无序走向有序。

清初诸儒以礼来建构公共领域秩序的努力，主要体现在如下几个方面。

其一，他们从本体论上论证了礼“治人”取向的合理性，



其主要表现为对礼与理关系的探讨。诚如刘泽华先生所揭示的，我们的祖先凡属要论证事物的合理性或绝对性时，一定要从天地、自然、神灵、道与圣人那里寻求本体性的依据。只要找到这种依据，该事物便成为不可置疑的，而且在当时也很难有其他理由与之抗争。宋明理学对“天理”（或“理”）的哲理性建构，即是这一思维特性的典型代表。然而，宋明理学家对“天理”的经营和过分夸大，在实际社会中则遭遇到一定的困境。为了纠正和弥补宋明理学家所遭遇的困境，清初诸儒一方面吸取了他们的合理思想，对天理的本体性依据给予一定的肯定；另一方面，他们则提出“以礼实理”的思路，对理加以新的定位。

礼、理关系之辨，很早即受到关注。孔子曾说：“礼也者，理也。”（《礼记·仲尼燕居》）《礼记·乐记》亦称：“礼也者，理之不可易者也。”唐代孔颖达承继了这一思想，他指出：“礼者，体也，履也。人之所生，礼为大也。非礼无以事天地之神，辨君臣长幼之位，是礼之时义大矣哉。礼者，理也。其用以治，则与天地俱兴。”（《纲领一》，《钦定礼记义疏》卷首）及至宋初，周敦颐仍主此说，其言曰：“礼，理也；乐，和也。阴阳理然后和，君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，万物各得其理而后和。故礼先而乐后。”（同上）此后，宋明思想领域受理学主宰，“天理”被提升到无以复加的地位。其间虽有朱子颇致力于《礼》之研究（朱子曾撰《仪礼经传通解》等），但终未成为主流。明清之际，“以经学济理学之穷”渐成潮流，清初诸儒致力于回归经学典籍的努力，重礼思想又为学人所注目。他们鉴于宋明理学倡言“天理”而忽视“礼”的偏颇，起而向理学提出质疑，在思想认识上将“理”与“礼”加以会通，对“礼”的合理性给予肯定。清初诸儒对理、礼的融贯，有三种思想取向，以下将分别加以论述。

（1）以孙奇逢、陆世仪为代表，对理学“天理”思想进行



补充，主张纳礼入理。孙奇逢曾说：“礼者，天理之节文，所以美教化而定民志，故三王不异礼而治”（孙奇逢：《日谱录存》顺治十八年辛丑正月二十九日条）；“说礼不说理者，用功必有下落，离却显然条理，说什么不睹不闻，天下归仁者。乾坤浑是一个礼，盖舍了天下，即无处寄我之仁”（孙奇逢：《颜渊问仁章》，《四书近指》卷八）。但在孙奇逢看来，体现为“天理之节文”的“礼”，需以“心”来操其权，其言曰：“盈天地间千条万绪，纷陈于耳目前。其视之礼与非礼，目不能操其权；其听之礼与非礼，耳不能操其权，总归之于心。心主思，思其非礼者勿视勿听，此谓先立其大。”（孙奇逢：《语录》，《夏峰先生集》卷二）由此来看，孙奇逢在强调礼的同时，亦保留了传统理学的某些个性。在这一思想取向上，陆世仪与孙奇逢有着十分相似的地方。陆世仪曾言：“礼者，天理之节文，故有一代则有一代之制作，皆有意义，不必是古而非今也。”（陆世仪：《格致类》，《思辨录辑要》卷四）由此引申，陆世仪将礼与敬、格致等理学范畴联系在一起。^①但与孙奇逢认识不同的是，陆世仪提出“理为体，礼为用”的思想。他指出：“礼者，理也。礼本乎理，理为体，礼为用。故礼虽未有，可以义起。”（陆世仪：《治平类》，《思辨录辑要》卷二十一）此一认识，可以说是对“礼者，天理之节文”思想的进一步发展。孙奇逢、陆世仪二人“纳礼入理”观念的提出，在一定程度上弥缝了宋明理学重天理而轻礼的不足。

(2) 以颜元、李塍师徒为代表，提出了礼与事物之理相贯

① 陆世仪曾指出：“主敬须从畏处做到乐处。畏者，礼之实也；乐者，乐之情也。立于礼，成于乐，不过始终教人成一敬字。”（《居敬类》，《思辨录辑要》卷二）又曰：“恭字是个礼，安字是个乐。圣人德建中和，体备礼乐，故能恭而安。若不学礼乐，却空空去学个恭而安，便无个人德之门、成德之方。人苟能立于礼，成于乐，自然有个恭而安出来。”（《修齐类》，《思辨录辑要》卷八）此处所讲之恭，实是敬之引申。这一以礼实敬思想的提出，较之空谈敬，无疑更为贴切、真实。



通的思想。颜元在倡导“实行经济”之说的同时，非常重视对古礼的践履，而其首要原则则是要人们一准于理，且不可拘牵于世俗之见。在与刘焕章的对话中，颜元指出：“吾侪当礼法涂地之时，而毅然从事，固将求合于理也，非以苟异于俗也，亦非以礼自我出也。务使神人各安，一人可行，人人可法，远不谬圣，近不悖王，斯可耳。若不究时王之制，古圣之礼，一有增减，岂求合于礼者哉？”（钟铨：《刚峰第七》，《颜习斋先生言行录》卷上）李塉继承了其师的思想主张，并进而提出“准情度理”的礼观念。他认为：“理即礼也。礼以敬为主，而其事则须先习于学中焉。”又说：“仁知孝弟，尚为虚名，惟礼为实事。如仁之立人达人，则有礼制知之；举措有度即礼；孝弟之温清定省，徐行隅坐，皆礼也。且礼不在古迹即在当前。……随时随地，能合情理，是为礼矣。”（李塉：《论学》卷二）此一“准情度理”的礼观念，已与宋明理学所言之理有着很大的不同，且开启了此后戴震一系对理的重新阐释。

（3）王夫之从哲理的认识高度，重新审视了礼与天理的关系。其于《礼器》篇中阐发说：“体而上者道也，礼之本也。形而下者器也，道之撰也。礼所为，即事物而著其典则，以各适其用也。此篇详论礼制之品节，尽人情而合天理者，一因于道之固然，而非故为之损益，与《礼运》一篇相为表里，盖一家之言也。运之者体也，而用行焉；成乎器者用也，而要以用其体。”又说：“节喜怒哀乐，自然之准也。万物之理，切乎人用者，人心皆固有其则，以飭吾喜怒哀乐之用。苟昧其节，则好恶偏而不足以尽物理之当然矣。节之所著，则礼是已。故欲察物者必反求诸心，因其本然之节，以率由乎礼，乃使物之情理毕著而唯吾之用。不然，逐物而察之，不切于吾身，而又奚以用乎？此人性之蕴与物理之宜，同原而互著，礼所率性体物而不可离也。”（王夫之：《礼器》，《礼记章句》卷十）王夫之所谓的天理，乃是从自然意义上而言的，并非宋明理学之“天理”；



而其所言之性情，也非单纯感观意义，而是体现“物理之宜”的。王夫之此一纳天、性、情（物）于一体，而以礼行其间，并侧重本末体用相贯的思想，已然超脱了宋明以来所阐发的“理”、“心”范畴，其思想认识更具哲理性、客观性。

清初诸儒对礼、理关系的以上认识，一方面弥补了宋明理学家理学思想的不足，并在一定程度上有所超越；另一方面通过融贯理、礼，为礼的合理性寻得了本体性依据，从而为以礼经世提供了本体论支持。

其二，礼是关乎国家治乱的关键。清初诸儒对礼的本体性依据的论证，其关切点在于为建立新的社会秩序提供思想依据。那么，究竟礼与国家治乱有何关系呢？对此，清初诸儒给予了肯定的回答，他们认为国家的治乱与礼有着甚为密切的关系。孙奇逢指出：“夫礼，先王所以承天之道，以治人之情，亢一分不得，贬一分不得。故曰：‘亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。’又曰：‘礼之实，节文斯二者是也。’礼之所兴，与天地并，礼岂可苟焉而已哉！”（孙奇逢：《日谱录存》康熙二年癸卯七月十九日条）又曰：“世之治也无他，食以礼而已矣，色以礼而已矣。而礼之重于天下也，此何待言也。世之乱也，亦无他，食不以礼而已矣，色不以礼而已矣。”（孙奇逢：《日谱录存》顺治十三年丙申十月初七日条）这一认识，把礼与世之治乱紧密地联系在了一起。颜元、李塉师徒对礼的治世功用亦做了阐发。颜元认为：“治平之道，莫先于礼。惟自牌头教十家，保长教百家，乡长教千家，举行冠婚丧祭、朔望令节礼，天下可平也。”（钟铨：《学须第十三》，《颜习斋先生言行录》卷下）又曰：“礼乐圣人之所贵，经世重典也。”（钟铨：《教及门第十四》，《颜习斋先生言行录》卷下）李塉指出：礼是古之为治的关键。其言曰：“予尝以为汉唐以上，气运盛于北。其笃生喆人以荷斯道之统者，尧舜禹汤文武周公孔子皆行礼奏乐，光华宇宙，立道垂范以为民极。……且夫古之所为道，礼乐文物，体诸身而措诸



世，为天地建实功，为民物树实业。……此天运圣道古今升降出人之大关也。”（李塨：《送黄宗夏南归为其尊翁六十寿序》，《恕谷后集》卷一）要而言之，“圣门六艺之学，总归一礼”（李塨：《论学》卷一）。见及于此，李塨倡言道：“学勿鹜广，礼其务哉，亦诸学之纲也。”（李塨：《赠黎生序》，《恕谷后集》卷一）顾炎武更明确提出，礼之功用乃在于其为“自治治人之具”。其言曰：“礼者，本于人心之节文，以为自治治人之具。……然则周公之所以为治，孔子之所以为教，舍礼其何以焉？”（顾炎武：《仪礼郑注句读序》，《亭林文集》卷二）黄宗羲则从通经致用的角度对礼的意义进行了阐发。他认为：“《六经》皆载道之书，而《礼》其节目也。”（黄宗羲：《学礼质疑序》，《序类》，《黄梨洲文集》）《礼》作为《六经》的节目，主要在于：“《礼经》之大者，为郊社、禘祫、丧服、宗法、官制。言人人殊，莫知适从。士生千载之下，不能会众以合一，由谷而之川，川以达于海，犹可谓之穷经乎？”（黄宗羲：《万充宗墓志铭》，《碑志类》，《黄梨洲文集》）与黄宗羲思想相近，张尔岐亦指出：“尽《六经》之说，而后可以究《礼》之说，而后可以究《中庸》之说。《中庸》者，礼之统论约说非其详者也。而孔子告颜渊曰：‘克己复礼为仁。’仁不得礼无以为行，并无以为存也，礼之所统不既全矣乎！吾故断以《中庸》为必有所指，而其所指，断乎其礼而非他也。汉儒取以记礼，为得解矣。”（张尔岐：《中庸论中》，《蒿庵集》卷一）张尔岐不仅有如此认识，在撰著《仪礼郑注句读》过程中，他还对《仪礼》颇有神会，曾不无感叹地说：“方愚之初读之也，遥望光气，以为非周孔莫能为已耳，莫测其所言者何学也。及其矻矻读之，读已又默存而心历之，而后其俯仰揖逊之容，如可睹也；忠厚蔼惻之情，如将遇也。……虽不可施之行事，时一神往焉，仿佛戴弁垂绅，从事乎其间，忘其身之乔野鄙僮，无所肖似也。”（张尔岐：《仪礼郑注句读序》，《蒿庵集》卷二）由以上诸儒所论可见，他们对礼



的考究，已非单纯的学术探讨，而是意在从中体悟出一些适于世用的道理。

其三，“礼时为大”精神的阐发。清初诸儒在阐发礼对世之治乱发挥重要作用的同时，提出了正确对待礼的原则，即“礼时为大”（意指因时代需要不同，应对礼适当加以损益）。孔子曾说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”（《论语·为政》）《礼记·礼器》亦曰：“三代之礼一也，民共由之。或素或青，夏造殷因。”此一“礼，时为大”（《礼记·礼器》）思想的提出，揭示了礼的精神实质所在。清初诸儒承继了此一思想，并作了进一步的阐发。孙奇逢曾说：“夏、殷、周，一礼相因，而妙处全在损益。如无损益，天地为死局矣。”（孙奇逢：《语录》，《夏峰先生集》卷一）又称：“礼教陵夷，已不可言，然礼之意终古难晦。殷因夏，周因殷，总此一礼，不得不损益于其间，继周者百世可知。”（孙奇逢：《日谱录存》顺治八年辛卯八月十一日条）陆世仪指出：“秦汉以来，其制作礼乐者，多非明理之儒；而明理之儒，则又多是古非今，动辄有碍。”（陆世仪：《格致类》，《思辨录辑要》卷四）这是因为，“礼乐之存，汉宋诸儒之功固大；礼乐之废，汉宋诸儒之失亦不小。汉儒不知礼乐，而妄述礼乐，其失也愚而诬；宋儒知礼乐，而过尊礼乐，其失也拘而腐”（《思辨录辑要》卷二十一，《治平类》）。有鉴于此，他提出：“愚谓古人行礼，所为可贵者，非谓其一依图说，确然不移也；亦谓古人举事，处处皆有秩序，皆有仪文耳。《仪礼》所载，不过写出一规模举止，以为楷式。自君子行之，必有本之而稍为变通者。”（陆世仪：《治平类》，《思辨录辑要》卷二十一）有鉴于此，他指出“非天子不议礼”乃一认识误区，曰：“盖《中庸》所谓不议礼者，谓不敢轻议而改时王之制也。若私居议论，考订折衷，此正儒者之事，亦何罪之有焉？孔子答为邦之问，是一证也；朱子《仪礼经传集解》，亦是此意。”（陆世



仪：《格致类》，《思辨录辑要》卷四）陆世仪这种不崇古、贵变通的思想，发扬了“礼时为大”的精神。正是在“礼时为大”的思想取向下，清初诸儒通过探究礼学的有关问题，致力于寻求制礼精义（或精意），以此来张扬和突显礼所蕴含的现实功用。

其四，实考制度与阐发义理相结合。大体而言，礼包含礼义、礼制、礼俗等不同层面。其中，如何处理阐发礼义与考订礼制之间的关系，关涉到礼以为治的整体效果。清初诸儒的基本思路是：礼仪制度的考订，目的在于由此彰显制度本身所蕴含的精义（或精意），以及先儒阐发礼义（或礼意）的用意所在，而非仅就制度本身而言制度。与其为学宗旨注重习、行相应，李塨于礼，不仅仅限于礼书，而是从广义上来把握礼。他在《答长举问》中倡言：“愚前言礼，原非一端：有心礼，齐明致中；有身礼，非礼勿视听言动；有家礼，朔望节令祭期忌晨。是三者躬行，不在考书；即考书亦非秘奥难得者也。”（李塨：《恕谷后集》卷十）然另一方面，礼书亦不可置而不问，因为欲折衷诸礼是否适于习行，还得以此为参照，尤其是后儒所论之礼恰当与否，更需依古礼去酌定。李塨指出：“但三代大经大法，修己治人之事，舍是三书（指《周礼》、《仪礼》、《礼记》一一引者注），无以考之。今世官政，犹是六典遗意；《会典》、《家礼》，不出《仪礼》规模，而皆以《礼记》络纬其中。可见此三书者，百世不可磨，而考研折衷，则学人事耳。后世喜空言而置实事，故于载言之书，多乐道之。《三礼》记载事实，自宋明以来，驳议纷然，今谬者且指为伪矣。是必礼法荡然，一无可考，变人类为禽兽而后快也，不亦可惧之甚？”（李塨：《论学》卷一）万斯大由“礼数之未知，何足以明礼义”的认识角度出发，倡言道：“私谓礼教弘深，学者务使礼经与诸经传逐节关通。……庶有以得乎恭敬、辞让之原，而因以见先王制礼之义焉。”（万斯大：《学礼质疑·自序》，《学礼质疑》卷



首) 万斯同更指出:“夫凡解经者, 泛解义理与实解制度不同: 解义理则可就一己之见; 解制度则当考古人之言。”(万斯同:《衽庙》,《群书疑辨》卷六) 又曰:“夫儒者泛言理义与实考制度不同: 义理可断于己, 制度则当质之于古。”(万斯同:《周正辨一》,《群书疑辨》卷五) 李光坡通过撰著《周礼述注》, 曾深有感触地说:“呜呼! 唐虞之书, 根柢数语; 夏商之礼, 荒略无征。然明物察伦, 所因所革, 圣圣相授, 远有渊源。则求观二帝三王所以反本修教之道者, 舍是书(指《周礼》——引者注) 何适乎?” 又曰:“夫子惓惓于斯文之兴丧, 朱子晚而于《三礼》之文尤加意者, 诚以《六经》之书, 言道者, 所以崇其知; 言礼者, 所以卑其行。知崇礼卑, 致广大而尽精微, 极高明而道中庸, 二者都不可偏废。故断简残编, 依迟顾惜, 先圣后圣之心远矣, 其为道存也。然则缘其文求其义, 去其师心是非, 如前所云者, 而原本先圣所以顾惜之意, 固不必卑视训诂, 妄指康成为支离已。”(李光坡:《周礼述注序》,《周礼述注》卷首) 清初诸儒的以上认识, 体现了其学以经世的思想取向, 他们对《三礼》的研究, 并非是为学术而学术的繁琐考订, 而是有其用世深意寓于其中的。

其五, 礼与法的关系。在中国古代, 礼与法两位一体, 相辅而行, 直接关涉到统治机器的有效运转、国家的治乱安危。故而礼与法的关系, 成为历代思想家和为政者颇为关注的问题。对此, 清初诸儒鉴于前代和时人立法之弊, 更为强调礼对维系社会的重要作用。陆世仪曾说:“汉唐以下, 治天下之法最密, 然实处处渗漏, 以其意欲一网收尽天下故也”(陆世仪:《治平类》,《思辨录辑要》卷十二);“古人治天下以礼, 今人治天下以法, 法胜则礼亡, 礼亡则人心绝, 法尚不可治天下, 而况于无法乎?” 有鉴于此, 他倡为礼治之说, 曰:“古之欲明明德于天下者, 先治其国, 看《周礼》一部书, 止辨得王畿千里以内事, 何等乾圆洁净。”(陆世仪:《治平类》,《思辨录辑要》卷十



二) 这一思想与同时大儒颜元论律法稍有不同。颜元曰：“顺性中度之谓礼，反性贼情之谓辜。礼全性于未迁，律制情于已放。故礼导其顺性，律恶其反礼，一也。”（钟铨：《学问第二十》，《颜习斋先生言行录》卷下）然从为治角度而言，两人所论，实有异曲同工之妙。顾炎武从明亡清兴的社会实际出发，在礼与法的关系上，更加重视礼制的建设。顾炎武指出：“法制禁令，王者之所不废，而非所以为治也。其本在正人心、厚风俗而已”；“前人立法之初，不能详究事势，豫为变通之地。后人承其已弊，拘于旧章，不能更革，而复立一法以救之。于是法愈繁而弊愈多，天下之事日至于丛脞，其究也眊而不行”（顾炎武：《法制》，《日知录》卷八）。有鉴于此，顾炎武憧憬着“变鲁至于道”的治世。他说：“变鲁而至于道者，道之以德，齐之以礼。变齐而至于鲁者，道之以政，齐之以刑。”（顾炎武：《变齐变鲁》，《日知录》卷七）就实而论，清初诸儒的以上认识既有积极意义，又有其偏颇之处。他们对法治某些弊端的揭露是切中问题要害的，因而能提出以礼为治来弥补法治的不足。但他们对礼的张扬，又过分夸大了其作用，且没能更好地处理礼与法相需为用的关系，因而其思想存在理想化的成分。

谨身守礼的内在体认

与礼以“治人”的思想相应，清初诸儒对礼的另一面功用——“自治”，亦颇为关注。所谓“自治”，即注重以礼来持身范世。其方法：一是揭示礼对提高人自身修养的重要作用；二是身体力行，借家礼、家规等范式来影响周围的人群，引导他们持身以礼，以营造有序的社会氛围。清初诸儒之所以对以礼自治投入极大热情，是因为礼的此一方面功能具有更现实的



可操作性，易于为人所接受，化为内在的自觉。

在清初诸儒看来，礼是节制人情、涵养气质、修身成就的一大关键，因此不可斯须离身。孙奇逢曾指出：“夫礼，先王所以承天之道，以治人之情，亢一分不得，贬一分不得。故曰：‘亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。’又曰：‘礼之实，节文斯二者是也。’礼之所兴，与天地并，礼岂可苟焉而已哉！”（孙奇逢：《日谱录存》康熙二年癸卯七月十九日条）陆世仪亦称：“礼乐不可斯须去身。古人教人自幼便教他礼乐，所以德性气质，易于成就。今人自读书之外，一无所事，不知礼乐为何物，身子从幼便骄惰坏了。”（陆世仪：《小学类》，《思辨录辑要》卷一）

基于这种认识，清初诸儒提出了“谨身守礼”的涵养准则。在《寄高甥承五》函中，孙奇逢阐发了“谨身守礼”的重要性。其言曰：“余无所以益子者，‘谨身守礼’四字，愿守之勿失。‘谨身’则无败度败礼之事；‘守礼’则无不顺亲、不敬长之时。得为人得为子，只于此取焉而已，甥勉之勿忽。”（孙奇逢：《日谱录存》康熙元年壬寅正月二十九日条）也就是说，“谨身守礼”乃修身之要。陆世仪针对“今人自读书之外，一无所事，不知礼乐为何物，身子从幼便骄惰坏了”之弊，为人们指出一条修己路径。其言曰：“非礼勿视听言动，圣人正教颜子以修身之功也”；“《礼经》如执玉、如捧盈二句，极可为持身之法，全是一个敬字”；“持身之法，《曲礼》中所载，固甚详尽；然细读《语》、《孟》，如《乡党》一篇，及燕居三变、子温而厉，与夫持志养气、晬面盎背、居移气、养移体诸章，尤可想见圣贤气象，持身者所当细细体认”（陆世仪：《修齐类》，《思辨录辑要》卷八）。张尔岐亦称：“君子守礼之为贵。”（张尔岐：《蒿庵闲话》卷二，第222条）即此可见，“谨身守礼”的关键就在于以礼持身，依循礼来行事。

为实现“谨身守礼”，清初诸儒提出了“博文约礼”的实践



工夫。颜元指出：“‘博学于文，约之以礼’，乃孔门祖述尧、舜，宪章文、武之实功，明德亲民百世不易之成法也。……孔门之‘博学’，学礼，学乐，学射，学御，学书、数以至《易》、《书》莫不曰学也。……孔门之‘约礼’，大而冠婚、丧祭、宗庙、会同，小而饮食、起居、衣服、男女。……以此约身，即以此约心，出即以此约天下，故曰‘齐之以礼’。此千圣体道之作用，百世人道之实功。”（颜元：《性理评》，《存学编》卷三）又称：“曰‘博学于文’，盖《诗》、《书》、六艺以及兵农、水火在天地间灿著者，皆文也，皆所当学之也。曰‘约之以礼’，盖冠婚、丧祭、宗庙、会同以及升降周旋、衣服饮食，莫不有礼也，莫非约我者也。凡理必求精熟之至，是谓穷理；凡事必求谨慎之周，是谓居敬。”（颜元：《性理评》，《存学编》卷二）也就是说，尧舜周孔之“博文约礼”，是有益于修齐治平理想之治的。李塨继承了其师的此一思想，阐发道：“博文，学礼也；约礼，行礼也；齐明，内养以礼也；非礼不动，外持以礼也。”（冯辰、李调元：《李塨年谱》卷三，甲申十六岁条）又曰：“以礼学礼，则为博文，行礼则为约礼。以礼自治，则为明德；以礼及人，则为亲民。”（李塨：《论学》卷一）要而言之，“圣门六艺之学，总归一礼”（同上）。有鉴于此，李塨倡言道：“学勿骛广，礼其务哉，亦诸学之纲也。”（李塨：《赠黎生序》，《恕谷后集》卷一）顾炎武鉴于当时士人寡廉鲜耻的恶劣行径，遂将“博学于文”与“行己有耻”合而为一，并使之上升到“圣人之道”的高度。其言曰：“士而不先言耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人而去之弥远也。”（顾炎武：《与友人论学书》，《亭林文集》卷三）而“博学于文”与“行己有耻”合而为一的关键则在于“求其放心”，亦即：“‘君子以仁存心，以礼存心。’是所存者非空虚之心也。夫仁与礼，未有不学问而能明者也。”（顾炎武：《求其放心》，《日知录》卷七）



然而，由于明清更迭所引发的动荡，以及宋明以来因理学盛兴而造成的礼学衰微，世人对礼的“自治”功用往往认识不清，致使出现“举世视如今之礼生吹手，反以为贱矣”（钟铨：《教及门第十四》，《颜习斋先生言行录》卷下），“人之不肯为圣者，只因视礼之精巨者曰‘是圣人事，非我辈常人所敢望’；礼之细小者曰：‘但能此，岂便是圣’”（钟铨：《杜生第十五》，《颜习斋先生言行录》卷下）的偏见。为破除这一偏见，清初诸儒积极为兴复古礼而努力。如颜元主张人们要从细小处着手以进于《大学》之道，亦即：“大学明德之道，无时不可学，无日不可时习。如时时敬其心，即孔子所谓齐，习礼于心也；时时提撕警觉，莫令昏蔽，即孔子所谓明，亦习礼于心也；每日正其衣冠，洁净整齐，非法服不服，即孔子所谓盛服，习礼于身也；至目容端，习礼于视也；口容正，声容静，习礼于言也；至于手容恭，立容德，习礼于持行也。凡九容曲礼，无非习礼于身也。礼真斯须不可去者。”（同上）换言之，礼是人立身处世的首要守则，“人持身以礼，则能得人之性。……此可悟一日克复，天下归仁之义”（钟铨：《言卜第四》，《颜习斋先生言行录》卷上）。而所谓的“天下归仁”，亦即“‘行夏时，服周冕，舞韶乐，放郑声，远佞人’，合天下视听言动，俱归于礼也”（钟铨：《颜习斋先生年谱》卷下，戊寅六十四岁条）。

明乎如何持身以礼的重要性还仅仅是开端，若要真正达到这一目的，就需切实去实行。李塨曾说：“礼必实行，故孔子曰‘执礼’。”（冯辰、李调元：《李塨年谱》卷二，丁卯二十九岁条）其解“循礼”曰：“循礼者，克己复礼也，约之以礼也。细而日用起居，大而兵农礼乐，无一非礼，瞬有考，时有课，日有行，乃谓之循。然二事实一事，以礼治内，则为主敬；以敬范外，则为循礼。终日乾乾夕惕，若外此，无余功矣。彼静坐、顿悟、章句、口耳，则吾儒之歧途也。”（冯辰、李调元：《李塨年谱》卷三，壬午四十四岁条）此一认识，遂将以礼持身落到



了实处。

清初诸儒不仅倡为“谨身守礼”之说，于实际生活中以之为修身之要，且能由此以达于齐家。其主要表现为：

其一，“博学详说于文，朝乾夕惕以礼”（冯辰、李调元：《李塉年谱》卷三，己卯四十一岁条）的道德自觉。基于对礼为修身之要的认识，清初诸儒非常注重自身的礼修养，于日常言行间皆以合乎礼为谨身标准。李塉述其师颜元以礼持身说：“定日功，若遇事宁缺读书，勿缺静坐与抄《家礼》。盖静坐为存养之要，《家礼》为躬行之急也。”（李塉：《颜习斋先生年谱》卷上，甲辰三十岁条）在其所撰《礼文手抄》中，颜元通过对通礼、冠礼、婚礼、丧礼、祭礼的考辨，阐发了其对礼的体认，意在强调“日用之常礼，不可一日而不修”（颜元：《礼文手抄》卷一）的重要性。为了贯彻此一精神，颜元曾立有“常仪”，“洒扫，惟冬不洒，清明十月朔祭墓，恩祖考、妣忌日，亦往祭其墓。时及门日众，乃申订教条”（李塉：《颜习斋先生年谱》卷上，乙卯四十一岁条），其教条所涉，有孝父母、主忠信、申别义、禁邪僻、勤赴学、慎威仪、肃衣冠、重诗书、习书、讲书、作文、习六艺、行学仪、序出入、轮班当值、尚和睦、贵责善等，要在躬行实践孔门之洒扫应对、博文约礼。李塉一如其师，亦立《日记》、常仪功以为躬自检省之资。陆世仪自早年即立为《考德课业录》，“创立考德、课业二格，每日所为之事与所读之书，夜必实书于录，互相考核”（陆世仪：《答玉峰张邑翼马殿闻陈天侯书》，《论学酬答》卷四），以之自检躬省。其又借鉴张载教学者必先习礼，以为深得古人之意，遂与诸同志及门人子弟，“自丁丑岁始，每岁一祭先儒，必为岁会，少则数人，多则数十人。预定礼仪，或参以成均之法。至期行礼，肃若无人，观者无不起敬起慕”（陆世仪：《大学类》，《思辨录辑要》卷一）。大儒顾炎武不仅发为“礼者，本于人心之节文，以为自治治人之具”（顾炎武：《仪礼郑注句读序》，《亭林文集》



卷二)之宏论,且其在关中时,欲“略仿横渠、蓝田之意,以礼为教”(顾炎武:《与毛锦銜》,《亭林文集》卷六)。他之所以要这么做,一是有感于此地曾有礼教传统,二是“今之讲学者甚多,而平居雅言无及之者。值此人心陷溺之秋,苟不以礼,其何以拨乱而返之正?”(顾炎武:《答汪茗文》,《蒋山傭残稿》卷二)这也正是其“自今以往,以著书传后学,以勤俭率子弟,以礼俗化乡人”(顾炎武:《与王山史》,《蒋山傭残稿》卷二)思想的实践。诸儒之所言所行,在彰显出其言行合一的践履精神。

其二,以身作范,立家规、族约以齐家。如果说清初诸儒自身“谨身守礼”还不足以体现其现实意义的话,那么,他们所立之家规、所定之族约,则进一步由修身扩大到了齐家层面。孙奇逢有鉴于种种社会不良习俗,故立为《家规》以为子孙诫。其大略曰:“安贫以存士节,寡营以养廉耻,洁室以妥先君,斋躬以承祭祀,既翁以协兄弟,好合以乐妻孥,择德以结婚姻,敦睦以联宗党,隆师以教子孙,勿欺以交朋友,正色以对贤豪,含洪以容横逆,守分以远罽隙,谨言以杜风波,暗修以淡声闻,好古以择趋避,克勤以绝耽乐之蠹己,克俭以辨饥渴之害心。”(孙奇逢:《家规》,《夏峰先生集》卷十一)这18条基本准则,彰显出孙奇逢之洁身自好、不卑不亢、于世无争的坦荡胸怀。又其所定《苏门会约》曰:“礼与其奢也,宁俭。当此时民穷财尽,到处皆然,况我辈离家失业者乎?五人一席,荤素六器,饭二,酒随意,亦古人二簋用享之意。依居常与亲友以此为则,事求可继,道贵相安,为之立约崇俭。”(孙奇逢:《杂著》,《夏峰先生集》卷十一)此即为孙奇逢“躬行实践”之崇礼观。不惟如此,孙奇逢还撰有《家祭仪注》、《家礼酌》两书,对时令节日、吉庆婚姻等日常活动的行为规范作出了规定,以之作为众人遵行的模式。揆诸其意,核心即在于以礼之精义为准衡,以中节为目的,因时制宜,使博文约礼统一起来,即“文礼非二物,博约非二事也。文者,礼之散见;礼者,文之统宗。博



中约，约中博”（孙奇逢：《日谱录存》康熙四年乙巳二月二十日条，《答刘起亭》），以期达到身修家齐的效果，为治国平天下打基础。颜元亦曾立为族约，其细目为：“约孝，约弟，约行冠、昏、丧、祭诸礼，约周恤，约勿盗、赌、奸欺，详载《家谱》。”（李塉：《颜习斋先生年谱》卷上，甲寅四十岁条）李塉将其师践礼宗旨加以发扬，不仅率弟子习礼，“率弟益溪、阎季伯及辰，习祭礼三度”（冯辰、李调元：《李塉年谱》卷四，乙酉四十七岁条），还立为族约（三助：助贫、婚、丧；六禁：禁不敬祖宗、不孝、不弟、奸、盗、酗酒；四戒：戒赌、讼、左道、尊卑相戏）以礼来敦风化俗。陆世仪慨叹于“今之号为贤豪者，往往营心利禄，而于尊祖敬宗之道，则废而不讲。不俗不古，世道之不治，未必不由于此”之余，著为《陆氏宗祭礼》四卷，“一提纲，一疏义，一仪节，一图说，俱备衍前义，欲会五服行此礼”。虽因“世际荒乱，族众凋落，未及举行”（陆世仪：《修齐类》，《思辨录辑要》卷十），但其努力则成为孔子第66代裔孙孔蓼园施行《宗庙礼则》的蓝本。^①更有进者，陆世仪还曾“仿《周礼》之意，为《治乡三约》”，期于“由今之道，而可以臻古之治”（陆世仪：《治乡三约序》，《治乡三约》卷首），其要在融乡约、社学、保甲、社仓于一体。这一设想的提出，目的在于以儒治敦教化，以去除吏治的积弊。诸儒践履、推行礼的以上种种努力，在客观上对当时的社会风气发挥了潜移默化的导向功效。

其三，遵循古礼，推阐《家礼》。众所周知，朱子所定《家礼》^②长期以来成为社会遵循、效仿的行为规范，但因时势的移

① 陆世仪《陆桴亭先生文集》卷四《孔蓼园宗庙礼则序》称：“向著有《宗祭礼》四卷，将率宗人以行宗祭。江阴孔蓼园氏见而悦之，取其书斟酌损益，并参诸礼书，定为《宗庙礼则》，付之梨枣，而毅然见诸施行。”

② 关于朱子《家礼》的真伪问题，韩国学者卢仁淑所著《朱子家礼与韩国之礼学》（3~8页，北京，人民文学出版社，2000）有较为详细的检讨。



易，其内容在实际运作中则遭遇到一定的困境。孙奇逢曾曰：“《家礼》之行于世者，从来不知几多家，而文公独著。文公《家礼》，文公所行之礼也。有程子所行者，朱子不敢行。两大儒行谊谨严，晰礼深微，千古而下推程朱，他人莫拟焉。然且不能概同，况人各尊所闻，行所知。其同而异，异而同者，亦天时人事之不得不然也，何足怪乎？”（孙奇逢：《跋家礼酌》，《夏峰先生集》卷五）有鉴于此，孔奇逢“尝宏观古今之籍，因其大体之不可变者，而少加损益于其间，以为一家一书，窃自附于孔子以先进之遗意”（孙奇逢：《跋家礼酌》，《夏峰先生集》卷五），著为《家礼酌》一书，以体现“夫贵贱贫富之不同，器数文物之互异，分之各家自行之礼，合之为众家共由之礼，此其所以酌也。不惊夫妇之愚，不伤浑朴之旧。如其必不可行、必不能行者，则亦不必酌矣”（孙奇逢：《家礼酌序》，《夏峰先生集》卷四）之礼之因革损益精神。颜元于《家礼》，则经过了一由遵到变的过程。李塨为其师颜元所作《年谱》中曰：“先生居丧，一遵朱子《家礼》，觉有违性情者，校以古《礼》，非是，著《居丧别记》。”（李塨：《颜习斋先生年谱》卷上，戊申三十四岁条）颜元于所著《存学编》中称：“如朱子著《家礼》一书，家中亦行礼，至斩丧墨衰出入，则半礼半俗，既废正祭，乃又于俗节墨衰行事，此皆失周公本意。至于妇人，便不与著丧服经之制，祭时妇人亦不办祭馔，至求一监视而求若不得者，此何说乎？”（颜元：《性理评》，《存学编》卷三）有鉴于此，颜元抛弃了此前对朱子《家礼》的墨守，转而致力于古礼的探讨，如其遭关东大兄及嫁母之丧时，即参用《仪礼》，依古礼行丧（参见李塨：《颜习斋先生年谱》卷下，丙寅五十二岁条，丁卯五十三岁条）。李塨继承了其师的思想取向，于朱子《家礼》之不足，亦批评道：“今世率遵朱子《家礼》，然多杜撰无凭，行之僭踰，其考议之当急为何如者？”（冯辰、李调元：《李塨年谱》卷三，癸未四十五岁条）此一批评虽有过激之处，但亦指



出了朱子《家礼》的局限性。陆世仪则以“通达”的眼光，对朱子《家礼》予以重新审视。他认为：“今所传文公《家礼》，辑冠、婚、丧、祭四事。有云出于文公者，有云非出于文公者，然大概准今酌古，俱可遵行，只要行之者贯以诚心，不必拘拘仪式。……是虽不尽泥礼文，而实得礼之精意。”（陆世仪：《修齐类》，《思辨录辑要》卷十）此一认识，与孙奇逢所主张的“酌”，其思路基本上是一致的。清初诸儒对朱子《家礼》的认识尽管存在一定的差异，但其“酌古准今”的主旨则大体相近，体现了有因有酌的“礼时为大”的思想取向。

如果说清初诸儒“以礼为治”思想体现了其治国、平天下的博大胸怀（对建构公共秩序的关注），其“谨身守礼”的修身准则及所倡行的家规、族约等，则从修身、齐家的角度，为“以礼为治”设想提供了现实可操作性，二者的融贯，为建构有序社会提供了一条思路。当然，我们在指出清初诸儒对礼的体认积极意义的同时，也不能忽视其思想中所包含的理想化成分。就实而论，清初诸儒对礼“自治治人”功用的自觉，一方面意识到礼在“修身、齐家、治国、平天下”中的积极作用，从而为当时动荡的社会局势走出困境寻得了一条出路；另一方面，他们对礼的功用的有意无意夸大，又忽视了礼所发挥作用的前提性和有限性。在一统政治的社会环境下，礼的功用往往被统治者所利用、扭曲，成为政治的工具和附庸，统治者视之为束缚和牢笼广大民众的精神枷锁，“纲常名教”的施行即是此一政治意识形态的一种体现，这就使礼的主体性受到很大限制。

余 论

中国向以“礼仪之邦”著称，其博大的礼文化对于塑造中



华民族的个性和精神发挥了极为重要的作用。然而，正由于其博大，礼文化在向世人提供可感知性和可操作性的同时，也展示了其自身的“神秘”性和歧异性。礼文化这一颇具“魅力”的特性，一方面引发历代为政者和思想家积极地对之加以探究和经营，另一方面则使这些探究者深深地感到，礼实在是“难言”。推究其难言之故，问题主要出在礼所呈现出的确定性和不确定性上。相对而言，礼的确定性体现为礼之仪式和由之衍生出的礼制的可认知、可遵循（由于时代需要的不同，礼之仪式和制度随之有因有革），而其不确定性则体现为礼义（或礼意）的不惟一性（不同时代、不同思想家对礼义或礼意的认识存在一定的差异，同时也有认识上的某些共性）。面对这一认知困境，历代为政者和思想家生发出内涵极为丰富的礼思想和“理想国”，而其注目点则集中在对礼之功用（其表现为政治的、社会的以及自身修养等方面，核心是处理或协调人与人、人与社会之间的关系）的探讨上。所以，如何正确对待礼在社会中所起的作用，就成为一个颇具探讨价值而又颇遭争议的大问题。

清初诸儒对礼——“自治治人之具”问题的探讨，凸显出明清更迭之际礼在社会整合过程中所具有的积极意义。在清初诸儒的意识里，礼不仅是达到修、齐、治、平的途径，而且是寻求这一境界的终极意义。其所谓的“具”，既包含了手段、工具的义蕴，又蕴含了目的、终极意义政治理想的追求，即手段和目的的统一。以此认识为根基，清初诸儒对礼的公私一体化思想的阐发，揭示了礼乃手段和目的的统一体，即“自治”和“治人”的统一体。此一取向，一方面在思想认识上弥缝了公与私的隔膜，在一定程度上为公与私的融合寻得了一条路径；但另一方面，清初诸儒虽然将“自治”、“治人”作为一个整体来探讨，然其对礼的理想化的认识，在现实运作中则存在着某种程度的断裂，即在公、私转化这一环节上留下了盲点，他们并没深入探讨“自治”和“治人”如何进行切实可行的过渡或



转化。

就清初诸儒的初衷而言，他们意在通过谨身守礼、以礼范世的道德自觉，以期达到身修、家齐的理想境地，并进而使礼的作用扩大，推广到整个社会、国家，期待着国治、天下平的理想之治。从这一认识角度出发，他们的“自治”、“治人”的预设是具有内在一致性的。然而，清初诸儒实践礼过程中所存在的内在张力，又使其思想主张受到了很大局限。其中，最大的问题是他们的思想预设中缺少政治这一环节。从清初诸儒的探讨中可以看出，他们的“以礼为治”主张更多的是思想的阐发，而缺乏实际运作可行性的探究。这一方面导因于他们的立身旨趣，另一方面与他们的治礼取向有关。作为身遭家国之痛的士人，清初诸儒在文化、情感上难于认同以满洲权贵为主的专制清政权，“夷夏之辨”的正统观即是他们民族心理的体现。基于这种文化心理，清初诸儒对政治的态度是疏远的，或者说是“超越”（他们曾对“非天子不议礼”的思想提出批判，从而在一定意义上突破了礼的政治性范围）的。在此取向之下，作为学人，他们选择了“立德”、“立言”，以表达自己的入世情怀，以非政治的思想取向积极为社会的走向有序而思索、探讨，希冀以自身的努力来促进社会的发展。知世论人，清初诸儒的这一思想状态是有其苦衷的，也有其合理性的内核。不过，若从现实的角度而言，其政治缺失的预设是存在很大问题的。因为，不管你如何谨身守礼，如何以自身的行动来感化、影响周围之人，其范围毕竟是有限的；而若想从根本上改变整个社会的精神状态，抛却了政治这一关键环节，只能是一种理想化的空想。政治的弊端和不足尽可以去批判，去疏离，但政治毕竟是政治社会的核心和支柱，离开了这一依托点，思想的价值无疑会遭遇到困境。

总体而言，清初诸儒非政治化的“以礼为治”的思想取向，虽然存在一定的局限，但他们在社会动荡之际对礼的意义的积



极探讨和践履，还是很有积极意义的，它至少为世人提供了一条认识和实践礼的路径，即将礼作为完善自身、治理社会、融贯私人领域与公共领域的手段和目的的统一体。事实上，清初诸儒的这一取向，在当时的社会整合中确实产生了积极影响。其显著表现，一则体现为清初诸儒不仅能以礼持身，在思想和理论上阐发了礼的重要性，而且能以礼规范、影响亲近和交往之人，由此进一步扩大，从而在一定的社会范围内积极实现了其礼以为治的取向；另一方面，清初诸儒以礼经世的思想取向，对当时的社会、学术走向产生了很大影响，他们的某些倡议经由儒臣这一中介深深影响了最高统治者，清统治者“崇儒重道”、“经学特科”等文化政策的确立，以及《大清通礼》、《三礼义疏》（乾隆初叶所开“三礼馆”的成果）等的相继成书，即体现了统治者在“以礼经世”观念影响下的政治文化取向。

三〇二

时势移易，清初诸儒所面对的窘境已不复存在，但他们以礼整合公私观念的思考，则具有一种“永恒”的价值。因为只要社会存在，世人就不能不对如何维持人与人、人与社会之间的和谐状态加以探求。当我们对封建礼教进行彻底批判的时候，是否意识到礼并非仅仅是“纲常名教”的代名词？是否意识到礼本身还蕴含着更为广阔的积极意义？值不值得加以继承和发扬？又如何能在“破”的基础上去“立”？清初诸儒所倡礼乃“自治治人之具”的思想取向，或许对当今社会能有所启示。

（本文作者林存阳，中国社会科学院历史所
助理研究员。北京 100732）

清末知识分子对公德 与私德的思考

陈永森

中国传统道德重私德轻公德，中国人缺乏公德，君主专制是造成中国人无公德心的主要原因，这是清末先进知识分子普遍的看法。借用私德与公德这对范畴来诠释中国的道德文化，评判中国人道德水平，对于更好地了解自己国家的道德文明程度、反观中国人的道德修养，无疑大有裨益。但清末知识分子在批评国民无公德时，忽视了“公共领域”的拓展与公德养成的关系，把矛头指向中国人自私的恶劣品质，表现出非客观的情绪化倾向。事实上，个人的权益才是道德的基础，讲公德不是要消除私欲，而是首先要求利己不害人。把道德分为私德与公德固然有其历史作用，但划分标准的不确定，很容易造成理论上的混乱。



传统道德的“公”与“私”之分

把道德分为私德与公德是日本近代的启蒙思想家福泽谕吉。福泽谕吉把“凡属于内心活动的，如笃实、纯洁、谦逊、严肃等叫做私德”；把“与外界接触而表现于社交行为的，如廉耻、公平、正直、勇敢等叫公德”^①。他认为，“日本所认定的道德，是专指个人的私德而言的。考其意义，都是古书里的温良恭俭让、无为而治、圣无梦、大智若愚、仁者如山为本旨的”^②。这种存于内而不形于外的私德，是一种被动（passive）的道德，是教人忍耐屈从的道德。他认为，用私德去教化人是未开化社会维持社会秩序的一种手段，文明社会交往越来越频繁，思想活动越来越复杂，靠私德就难以应付了。福泽谕吉认为，在文明社会中，公德比私德重要；智慧比道德重要；大智比小智^③重要。要使传统的私德扩展为公德，需要智慧尤其是“大智”的引导。当私德能够转化为公德，传统的“君子”就转化为文明社会的“国民”。福泽谕吉对日本私德偏狭性的揭示实际上就是对儒家道德的批评，因为在明治维新前，日本的道德文化主要是中国的儒教。

梁启超在流亡日本期间，接受了福泽谕吉的“私德”与“公德”的提法并进一步作了发挥。何谓私德？即“人人独善起身”及“一私人与他私人交涉的道义”；何谓公德？即“人人相

① [日] 福泽谕吉：《文明论概略》，73页，北京，商务印书馆，1982。

② 同上书，74页。

③ 福泽谕吉把探索事物的道理并能顺应这个道理的才能叫作小智；把分别事物的轻重缓急的才能叫作大智。



善其群”^①。梁启超认为，中国传统伦理偏重于个人的修身养性和个人与个人尤其是家庭成员之间的道德关系——私德，忽视了个人对社会和国家的道德关系——公德。“吾中国道德之发达，不可谓不早，虽然，偏于私德，而公德殆阙如。”^②就私德与公德的比重看，私德占有十之九，而公德不及其一。“吾中国数千年来，束身寡过主义，实为德育之中心点。范围既日缩日小，其间有言论行事出此范围外，欲为本群本国之公利公益有所尽力者，彼曲士贱儒动辄援‘不在其位，不谋其政’等偏义，以非笑之，挤排之。谬种流传，习非胜是，而国民益不复知公德为何物。”^③中国人公共心的缺乏，群治和公共事业不发达，在于公德的缺失。我国人“素缺于公德之教育，风俗日习于浇漓。故上者守一自了主义，然束身寡过，任众事之废堕芜秽，群治之弛纵败坏，惟是塞耳瞑目，不与闻公事以为高。下者则标为我为宗旨，先私利后公益，嗜利无耻，乘便营私。又其甚者，妨公益以牟私利，倾轧同类，独谋垄断乃至假外人之威力以剥同胞，为他族之佞鬼以搏噬同种，谋丝毫之小利，图一日之功名，不惜殀其群以为之殉”^④。

由于对中国传统文化的留恋、政治观念的转变以及随之而来的对革命派的反感（他认为一些革命者是以“公德”的名义践踏私德）、对国民的不信任（他认为中国的国民程度还不能接受来自西方的新道德），梁启超在1903年所写的《论私德》一文中，极力说明公德与私德不是对立的而是相互促进的。他认为，由于专制之陶铸、近代霸主的侵略、屡次战败的挫沮、生计憔悴的逼迫、学术匡救的无力，中国人的私德已经严重堕落，因此，今天的道

①② 梁启超：《论公德》，《饮冰室合集》专集之四，12页，北京，中华书局，1989。

③ 同上书，13页。

④ 梁启超：《论中国人之性格》，《饮冰室合集》文集之十四，3~4页，北京，中华书局，1989。



德建设的主要任务是培养私德。“欲铸国民，必以培养个人之私德为第一要义；欲从事于铸国民者，必以自培养其个人之私德为第一义。”^①

在培养中国人的道德的途径上，梁启超提出要以私德为先，但他对西方的公德还是崇尚的，并认为中国迟早还是应该输入新道德（主要是西方的公德）。他认为：“言德育者，终不可不求泰西新道德以相补助，虽然，此必俟诸国民教育大兴之后，而断非一朝一夕所能获。”^② 因此，他认为，在今天道德的青黄不接之际，靠不切乎实际的道德理想说教，终不能解决中国的问题，“然则今日所待以维持吾社会于一线者何在乎？亦曰吾祖宗遗传固有之旧道德而”^③。

尽管梁启超对目前中国人最需要的是公德还是私德的问题上态度暧昧，但他的中国传统道德重私德轻公德的观点并没有变化。他的观点被多数知识分子所接受。但也有一些人对此表示疑义。有人认为，中国传统旧道德“非但有补于私德，而甚有发明公德者”^④。持这种观点的人认为孔孟的“仁”就是亲亲而仁民、仁民而爱物；“义”就是要人杀身取义、走正路；“忠”就是“鞠躬尽瘁，死而后已”；“恕”就是己所不欲，勿施于人；“恭”就是不侮弄他人；“俭”就是约己而不攘于人。这六者存于心中就是私德，见于行动并与别人发生关系就是公德。古代的君臣父子夫妇兄弟朋友的道德似乎有偏狭之处，但“兼之民德新民身修家齐长吾幼吾诸说，足以尽伦理之名义而完公德之分量”^⑤。也就是说，传统的道德包含私德与公德，包含了近代的家庭道德、社会道德和国家道德。今天道德的败坏，不是传统道德教育的结果，而是私欲膨胀的结果。

① 梁启超：《论公德》，《饮冰室合集》专集之四，119页。

②③ 梁启超：《论公德》，《饮冰室合集》专集之四，132页。

④⑤ 《个人说》，载《东方杂志》，第3卷第10期，1906。



在中国的传统道德中，是公德私德兼顾，还是重私德轻公德？笔者认为，还是后者更接近事实。儒家的“温良恭俭让”、“忠信笃敬”、“寡尤寡悔”、“刚毅木讷”、“存心养性”、“慎独”、“自戒”、“知耻”、“克己”、“反身”、“强恕”等等，都是对私德的大发挥。这些私德主要是用来调整君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友的关系，即“五伦”。君臣伦理不等于国家伦理，朋友伦理不等于社会伦理。这样，社会伦理、国家伦理被忽视了。也许有人会提出，儒家的“仁”不就是讲“爱人”吗？事实上，儒家讲的“爱”是有“差等”的爱，是“亲亲”，与西方人所讲的“博爱”不同。当然从人的自然本性上看，要做到不分亲疏远近的爱是很困难的，所以儒家的道德应该也是顺乎人情自然的。问题在于“亲亲”原则与陌生人、社会的利益发生冲突的时候，又该怎么办？孔子提出“父为子隐，子为父隐”（《论语·子路》），孟子要舜背着杀了人的父亲逃跑而抛弃天下，这就是要人取私德弃公德。儒家所倡导的私德在漫长的自然经济和宗法社会中得以“发扬光大”。罗素曾指出：“孝道利家的最好方法是受贿和耍阴谋。”^① 中国人家庭观念重而公共精神淡薄，似乎也成为公论。在五伦中，除了君臣和家庭成员的关系外，还有朋友关系。朋友的道德关系最基本是“有信”。对朋友要讲信用固然没错，问题在于：“信”难道只是对朋友才特别重要而对陌生人、社会就不重要了吗？朋友有难自然要相救，但为朋友两肋插刀，要不要首先分清是非曲直？要不要有起码的社会公正原则？显然，传统的道德在这些方面是含糊的。

不错，传统道德除了“修身齐家”还有“治国平天下”，后者似乎与利群、利国、利天下的公德接近。但在家姓王朝中，这个“国”就是朝廷，忠于国，就是忠于朝廷和君王，这里个人与国家的关系就变成了君臣的关系。所以，梁启超说，中国

^① [英] 罗素：《中国问题》，30页，上海，学林出版社，1996。



人知有朝廷而不知有国家。再说“平天下”，当时中国人还闹不懂“天下”有多大，还闹不懂天下是由一个个独立主权国家组成的，因此这“天下”实际上是空幻的。当然，传统道德“有发明公德者”的断定似乎也没有错。任何社会没有适合于公共的道德准则是不可想像的。但在公德与私德的权衡中，中国传统的道德注重的是调整君臣、父子、夫妻、朋友的关系（重私德）是不能否认的。认为在缺乏公共生活的社会条件下就有了适应现代文明的道德（主要是公德）的观点恐怕还是“中国古已有之”的观念在作祟。此外作者没有意识到讲求血缘、亲缘、地缘关系和讲求直接回报的私德向现代社会公德转化的困难，没有看清传统道德与现代社会对平等、权利、功利的追求的不相适应性，因而未能触及传统的私德乃至整个道德传统如何进行创造性转化以适应现代社会的问题。

无公德心是中国人的典型特征

公德与私德作为一对范畴是由福泽谕吉提出的，经过梁启超的发挥，成为普遍流行的一对范畴。但中国人缺乏公德的判断，则在20世纪90年代就被一些先进的中国知识分子和国外的传教士提了出来。当然公德与私德的道德划分则为中国的知识分子剖析中国的道德文化以及中国人的民族心理提供了更为方便的工具。

郭嵩焘身临其境地考察西方人的道德状况并与中国人道德水平相比较时，就已经看到中国人的包括公德在内的道德问题。严复也通过对西方的考察提出，中国人之所以不能像西方人那样能够自治而得自由，在于力、智、德三方面皆不如西方人。“民德薄”指的是中国人在对待群体和国家利益上缺乏责任感和



主人感。严复指出，西方人虽然强调利己，但他们能够把利己与利群、利国结合起来。他的“兴民德”就是要培养关心社会利益和国家命运的公德意识和树立独立、自由、平等、博爱的精神。西方传教士通过对中国的亲身考察，明确提出了中国人在社会公德方面所存在的问题。史密斯的《中国人的性格》一书，把缺乏公德心视为中国人性格的一部分。他说：“百姓关心的只是个人不要遭受损失，而不顾公共财产到底会怎么样。事实上，中国人就从来没想到，一条路或其他什么东西属于‘公共的。’”^①他描写的中国人形象极大影响了西方人对中国人的看法，一些在日本的中国留学生看了此书，虽然有一种耻辱感，但基本接受了中国人缺乏公德的判断。陈天华在《猛回头》中，对国人提出的十项要求，第二项就是“讲公德，有条有纲”。他说：“列位！你看我们中国到这个地步，岂不是大家都不讲公德，只图自利吗？……有一个物件，因为不是我的，不甚爱惜，顺便破坏，到了我要用那物件的时候，又没有了，岂不是自害吗？我看外国人，没有一个不讲公德的，所以强盛得很。即如商业一项，诚实无欺，人人信得过；不比中国人做生意，奸盗诈伪齐生，没有人敢照顾。这商务难道不让他占先吗？列位！为人即是为己，为己断不能有异于己的。若还不讲公德，只讲自私，不要他人来灭，恐怕自己也要灭的。”^②

如果说，严复、梁启超、陈天华所指的公德是广义上的公德，那么马君武所指的公德则是狭义的。^③马君武讨论公德的特点是：处处把中国人的公德水平与西方进行比较，认为中国人在公德方面处处不如人。他认为，公德的根本在诚实。中国人

① [美] 史密斯：《中国人的性格》，95页，北京，学苑出版社，2001。

② 陈天华：《猛回头》，《陈天华集》，45~46页，长沙，湖南人民出版社，1958。

③ 广义的公德指爱国及为国家和社会负责；狭义的公德是指人们在社会交往和公共生活中应遵循的基本行为准则，如诚实守信、爱护公物、文明礼貌、帮助弱者、保护环境等等。



的通信中通常把自己称作“愚”，而西人则把自己称“Your Truly”或“Your Faithful”，“亦可见其国人崇尚诚实之深切也”^①。作者认为，欧美的商业讲求诚信。如：商品可邮购，买卖不欺；伦敦市内，同一商品不二价；陈设商店无人看管，顾客按价自觉偿付。中国的《礼经》也有“勿讹”之语，但中国人并不实行之，仅仅把其视作“弋取科第之资料而已”^②。“中国人有恒言曰公尔忘私国尔忘家，其言岂不美乎？然因中国人之无诚实也，故常能言而不能行，虽极美之言，亦徒用之为作文之资料，口头之谈柄而已。”^③作者认为，中国商店的不二价，仅仅是装饰门面而已；在中国，无人看管的商店不能一朝存在。中国人对公共秩序的遵守维护和对公物的爱护也不如西方人。西方人在公共场所皆注意保持清洁，不大声喧哗；不在公共建筑物上乱涂乱画；不窃取和撕毁图书馆的书，阅后放回原处；在无人售票的电车和马车上，乘客自觉按单纳价；上下车时老弱妇女优先，井然有序。而中国人，坐火车一人占二位，在路侧便溺，毁坏公园的花草，污秽建筑物，在旅店喧哗……作者还进一步指出，西人的官由民选举，故懂得要保持清廉、为公民服务的道理，如英国一国务大臣，知道股市将大跌，但他没有把此事告诉给握有大量股票的父亲，为此，其父资产大损。这样的现象与“我国官吏借官攫财直相去远矣”^④。欧美的富豪，常掷巨金于公共福利事业，“盖中国人既富者惟知多置妻妾广营别业”^⑤。欧美小儿从小受公民公德的教育，即使是无知的幼童也不会去毁伤道旁的鸟巢和花草。

马君武认为，私德是公德的根本，这一点与梁启超所持的观点一样，但他又进一步提出，传统的私德推不出现代公德，之所以如此，就在于传统私德的种种“阙如”。“爱名誉而后立身涉世，乃有所忌憚，不敢失节坠行、寡廉鲜耻，而中国私德之提倡爱名

①②③④⑤ 君武：《论公德》，载《政法学报》，1903（1）。



誉者阙如，或反以好名为大戒矣。夫人必能爱权利而后能真自治，选举议员，无所私曲，地方之事无所不治，而中国私德之提倡爱权利者阙如，举一国之公权，委诸政府一二人之手，而国人遂茫然无政治之思想矣。夫人必能爱自由而后其人格乃尊，为一国中之主人，不为一国中之奴隶；而中国私德之提倡爱自由者阙如，下则放弃其自由，上则妄侵人之自由，而中国人遂以能服从异种之令名著天下矣。”^① 这里，马君武实际上提出了新的私德标准：爱名誉、爱权利、爱自由。没有这三项，即使是束身寡过，也称不上有私德。马君武在公德私德方面比梁启超看得更透一些，也站得更高一些。

20世纪初，国人无公德已经成为大众媒介关注的一个重要问题，成为当时先进的中国知识分子所揭示的国民弱点之一。许多报刊纷纷披露国人公德的缺乏，呼吁培植公德心。《中国人之性质谈》历数的中国人种种“恶劣之性质”中，把“无公德”列在首位。文中说：“人之所以能立于人群者，岂有他哉！亦曰赖有公共思想以维持之而已。是以欧美诸国，虽三尺之童子，于公家器物绝不肯有所摧残，于公共建筑绝不肯任意污秽，披岂有严刑峻法以威赫乎？盖其固有之性质，固知夫公共所有之物，人人皆有保护之责也。我中国人之性质，不遇公共之事物则已，如其遇之，于钱财则必随意挥霍，于什物则必任情毁坏，盖以为此等之物，其保存与否，绝无与于吾一身一家之事，吾何为而代为之护持也哉。夫以举国之人皆存如是之思想，则无感乎上海西人之公家公园门外大书特书‘犬与华人不许阑人也’。彼西人待我华人诚哉其为酷毒，亦我中国人有以自取而至于此也。此性质不改，则国民恐永不得有道德心矣。”^② 《东方杂志》发表了《论救中国必先培养国民之公德》的一文，作者把

① 君武：《论公德》，载《政法学报》，1903（1）。

② 《中国人之性质谈》，载《大公报》，1905年正月7号。



国家的命运与国民的公德心联系起来。中国有如此广袤的土地，众多的人口，为何积萎不振，日渐衰弱？中国的资源不逊于欧美，人的智慧和毅力也不比白人差，为何受白人的攫夺和奴役？为什么维新立宪徒有形式而无精神？答案就在于“国民无公德”。因此，“救中国，必先培养国民的公德”^①。《预备立宪官话报》还发表了《论公德》一文。提出，要实现各种改革，必须培养国民“公德”，以移风移俗为先导。该文认为：“我们今天在这个世界上生活着，全靠着大家的力量，可是我也应当叫大家来靠着我，才对得住大家……便叫公德。”^②

如果我们不是从民族虚荣心出发，而是客观、冷静地面对中国历史与社会，我们就不得不承认清末知识分子所描述的国民缺乏公德的种种现实。中国人与西方人在公德方面的差异在于两个时代的差异。一是农业文明，一是工业文明；一是民主社会，一是专制社会。或者如福泽谕吉所说，一是半开化社会，一是文明社会。

三
一
二

君主专制是国民公德的大敌

是什么原因使中国人没有公德心呢？他们探讨了许多原因，如政治专制、教育、风俗等等。其中专制制度的摧残是造成中国人缺乏公德的主要原因，这是共同的主张。严复认为，西方人之所以有爱国公德在于西方人享有自由、平等之权；中国人缺乏爱国公德的主要原因是专制的摧残。享受自由、平等权利的西方人能把国家的事当作自己的事；而中国的封建统治者把

^① 《论救中国必先培养国民之公德》，载《东方杂志》，第3卷第7期，1906。

^② 化：《论公德》，载《预备立宪官话报》，1906（2）。



民看作奴隶，不仅不鼓励人民关心国事，而且想方设法禁止人民关心国事，于是，人民自然只关心自己的私事而淡漠公共事物、国家事物。“觉民”提出：统治者把民视为奴隶，人民也就自视为奴隶。“以奴隶自待”的人民，自然不会有自觉的爱国心和对社会的义务观念。^①

专制制度把人视为奴隶，剥夺了人作为人应有的权利，自然人也就没有义务心。君武说：“欧美之人民常为主动者，而中国之人民常为受动者，故中国之文明常以君王之势力进退之，屡遇暴君之芟夷，外族之侵犯，则国内之文明可以扫荡而无复余。”^② 梁启超说：“譬之一家一廛之中，家长之待其子弟、廛主之待其伴佣，皆各还其权利而不相侵，自能各勉其义务而不相佚，如是而不勃焉以兴，吾未闻之也。不然者，役之如奴隶，防之如盗贼，则彼亦以奴隶盗贼自居，有可以自逸可以自利者，虽是牺牲其家其廛之公益以为之，所不辞也，如是而不萎焉以衰，吾未闻之也。故夫中国群治不进，由人民不顾公益使然也；人民不顾公益，由自居于奴隶盗贼使然也；其自居于奴隶盗贼，由霸者私天下为一姓之产而奴隶盗贼吾民使然也。”^③ 梁启超这里说得很明白：中国社会不能进步，在于中国人没有公德心；中国人没有公德心，在于中国人的奴隶性；中国人的奴隶性，在于专制者把民视为奴隶。

梁启超还指出，数千年民贼，以国家为私有财产，为保护其私产，还采用“训”、“役”、“监”等术，使民“愚”、“柔”、“涣”，养成了国民“徇私”、“恶直”、“崇虚”、“耽逸”的品性。梁启超还用适者生存的原理说明国人道德堕落的原因：生息于专制政体中，只有诈伪、卑屈之人才能保全和有所作为，而那

① 参见觉民：《论立宪与教育之关系》，载《东方杂志》，第2卷第12期，1905。

② 君武：《论公德》，载《政法学报》，1903（1）。

③ 梁启超：《论进步》，《饮冰室合集》专集之四，58页。



些刚直的人往往被淘汰，这就造成卑诈之种代代相传，恶劣品性根深蒂固。

把君主专制看作造成国人公德心缺乏的原因是很有见地的。在一家一姓的王朝中，“国”是虚幻的，臣民为“国”尽义务在很大程度上是为了王朝的稳固，是为皇帝、贵族、朝臣、外戚尽义务。王朝独占了权力资源，支配着自然资源，不许人民干预政治，所谓的“不在其位不谋其政”，有“公心”常常飞来横祸，于是“明哲保身”、“难得糊涂”的处事哲学便在社会广为流行；在专制制度中，不得不惟命是从，要求大家尤其是官僚讲真话是对他们提出太高的要求，政治生活中的虚伪必然散播于社会。在一个没有民主的国家，要求国民诚实守信，爱国如爱家，爱公物如爱私物，真是太困难了。

历史的作用及其认识的误区

清末知识分子利用公德与私德对传统道德文化进行归类分析，使人们加深了对传统道德文化的理解。原来浩瀚的道德典籍中讲的都是私德（也有不同意见，但不是主流）。按照福泽谕吉的看法，利用私德来教育国民是半开化社会的特征，文明社会应该培养国民利群、爱国、关心公益的公德。由此看来，传统道德文化已经很难适应现时代了。尽管当时的知识分子还不敢理直气壮地向儒家开炮，但传统的道德重私德忽视公德的调子一旦定了下来，儒家道德文化在新文化运动时期遭受厄运就不足为奇了。

利用私德和公德可以更全面的理解西方的道德文明和剖析中国国民的道德。长期以来，西方人被中国人视为没有开化的“夷”，但实际上中国人的公德水平大大落后于西方人。公德是



衡量社会文明程度和国民道德修养高低的重要标准，中国人公德的缺乏，说明中国传统道德文化需要重铸和改造。

不过，清末知识分子对公德、私德的探讨，也有一些不足。其中最明显的是对人的私欲的贬抑。他们在批判中国人只有私德没有公德时，常常把矛头指向中国人的自私劣质。“中国人之所以无公德者，则以知有一身而不知有同胞也，知为一身求幸福而不知为同胞求幸福也。无公德则自私自利，必至于败群，内而政府则徒为一身禄位计，而政治之公益弗问也；外而疆吏，则徒为一身升官计，而地方公益弗问也，下而庶民则徒为一身饕餮计，而社会中公益弗问也。试观今日现象，群情骚骚，众志漓漓，各自顾其私益，殖产以外无事业，身家以外无思想，呜呼！中国人之恶质大抵如是耳。”^① 中国国民性真的就是这样恶劣吗？还是梁漱溟对中国国民性的分析比较公允。梁先生认为，中国确实缺乏团体生活所必需的公共观念、纪律习惯、组织能力、法治精神等在西方称之为公德的东西。不过，他又认为，不能因为西方人讲公德就说他们不自私，中国人缺乏公德就说中国人自私。他说：“西洋人的公德正是由自私而养成的。”^② 在国际经济竞争中，提倡用国货；在政党选举竞争中，一个党员为同党奔走呼号；以及教徒于其教会，手工业者于其行会，近代产业工人于其阶级组织等等，归根结底是为了个人的利益。“公与私相合，积久而行乎自然。”^③ 从这个意义上说，“西洋人公德之养成，只是顺乎自然，无所谓自私……中国人没有养成公德，同样亦只是人情自然，无所谓自私”^④。梁漱溟的见解是客观的，确实很难断定西方人与中国人谁更自私，关键在于西方比中国更早地产生了工商业社会、民主社会。个人的利益需要从交换中、从

① 《中国人之性质谈》，载《大公报》，1905年正月7号。

②③④ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟集》，395页，北京，群言出版社，1993。



公共生活中获得。当一个人为了个人利益而损害公益时，将受到严重的惩罚，这就迫使西方人要遵契守法。而中国长期以来是自给自足的小农经济，分散的小农经济以及宗法社会之间缺乏一个公共生活领域，因此自然无法建立起适应公共生活的公德准则。

无论私德还是公德都要对个人的欲望进行适当的约束，但无论自律还是他律，都摆脱不了私利。近代知识分子对个人与社会、对“私”与“公”理解不是西方文艺复兴和启蒙运动式的，而是带着中国传统文化以及日本人的国家至上观念的痕迹。实际上，修身不是灭人欲，讲公德并不否定个人利益，否则就很难解释讲求个人利益的西方公民有良好的公德意识。崇公抑私，一味强调牺牲个人利益以维护社会公益，是对国民提出太高的要求。公民道德的基本要求是利己不害人，而不是“狠斗私字一闪念”。离开了私利谈道德，往往是己所不欲而施于人，本身就是一种不道德；离开权利谈道德，道德就没有基点。还有，要求百姓“大公无私”往往为权势者以权谋私、损公肥私提供了方便。自私并不可怕，关键在于用什么方式获得私人利益。不过，在内忧外患的特殊时代，要求牺牲个人利益以维护社会、国家利益，还是可以理解的。

最后，要说明的是，为了把握传统道德文化的特征，把传统文化看成重私德轻公德，应该是有意义的。但由于人们对私德概念理解的不同，造成了理论上的麻烦^①，因此建议最好还是不要用公德与私德这对范畴。如果把私德理解为个人的独善其身，理解为处理个人与和自己有血缘、亲缘、地缘关系的个人

^① 梁启超在《论公德》中提出培养国民公德为急务，在《论私德》中提出培养个人私德为第一要义。他之所以敢提出似乎是互相抵牾的结论，就在于他对私德的内涵作了调整。在《论公德》中，把私德理解为个人的独善其身和私人间的道德义务；在《论私德》中，则把私德理解为道德的内化和主体的道德自觉。概念的不确定性造成了理论的不彻底性。



的关系，并以此批判传统道德重私德轻公德的倾向，固然无可。如果把私德理解为道德的内化，则任何道德都要内化，要使社会公德流行，归根到底是要公德规范成为“心中的道德律”，这样，注重修身的传统“私德”就不应该成为批判的对象，现代社会要讲公德而抑制私德也没有什么道理。如果把私德理解为个人的道德自觉，把公德理解为公共道德，似乎也不妥当。任何道德都是个人道德，任何普遍的公德规范最终都要落实到个人的行动上。此外，在现代社会中，长期以来被认为是“私人的生活领域”也已逐渐成为公德所调整的范围，私德与公德的界限已经模糊。基于上述理由，笔者认为还是依据道德所调整的范围把道德分为家庭道德、职业道德、社会公德为好。

(本文作者陈永森，福建师范大学公共管理学院教授。福州 350007)

公私领域及私观念的近代演变

——以晚清上海为例

李长莉

二
一
八

引 言

“公”与“私”，在中国自古至今的社会生活中，既是一对基本的社会关系范畴，也是一对基本的社会伦理概念。公与私的含义为何？如何处理公与私的关系？对公私关系作怎样的社会伦理和价值意义的判定？生活在不同时代的人们，因应所处时代的状况和社会需要，对这些问题形成一定的认识，并形成主导的社会伦理观念，规范着人们的行为，决定着民风世貌。而当社会发生某种变动，社会结构和社会关系发生大的变化，人们对公私观念的认识也往往会出现歧异，甚至会导致伦理价



值观念的混乱，引起人们行为方式的失范，以致社会冲突增多，社会生活不稳。如今，我们正处于这样一个变动时期。由于社会剧烈转型，社会结构和社会关系发生激烈变化，公私关系出现多样化状态，人们的公私观念也混乱不一，充满矛盾困惑，并引发了一些社会矛盾和社会心理问题。如何认识和处理当代社会的公私关系，以怎样的公私观念为社会主导理念，以适应社会的近代化发展，是关系当前及今后社会稳定的一个重要问题，也是重建中国当代社会伦理的一个关键问题。而要认识和重建今天的公私观念，一个必要的前提就是需要反省中国公私观念的历史，特别是需要考察近代化变迁开始以来，公私观念是如何演变的，其性质、机制、特点及趋向为何，从而得到一些历史经验的启示。

中国自秦汉直至明清，处于主导地位的社会伦理一直是尚公主义。明清之际由于政治统治的松弛和商品经济的发展，出现了肯定“私”和“私欲”的异端思想，但只在少数思想家的言论中显现一时，便随着清朝统治秩序的强化而销声匿迹了。到了19世纪末的维新时期，康有为、严复和梁启超等维新人士，明确提出了肯定个人权利及追求私利的正当性，以及主张公私两利的观念，并得到新知识阶层的认同，在后来的新文化运动中更得到了发扬光大。这种提升个人权利、主张公私两利的新公私观，标志着传统公私观念向近代性的一个根本转变，并成为中国近代社会伦理观念的一个基本内容。此后伴随着中国社会的曲折变动，主导社会的公私观念虽然又屡有向公的偏移，但提倡人权和个性解放、肯定私利的观念一直没有灭绝，并成为焕发社会活力的一种社会思想资源，表明它已在中国社会扎下了根。

为什么在维新时期出现了这种明显的观念转变呢？关于其原因和机制，以往的研究大多是从思想层面追溯其源流。一般认为是在救亡图强的思想背景下，一方面受西方近代人权、个



人主义观念的影响，一方面是对以往传统人本思想和肯定人欲的异端思想的继承发展。揆之于这些精英人物言论文本中的思想逻辑，这种解释大致不差。然而，这只是从精英思想层面观察到的情形，而公私观念作为一种社会伦理观念，不仅仅是少数精英人物由社会整体利益立场出发而理性概括出来的精英思想，也是一般民众从实际利益立场出发而实行的处事方式和行为准则。这种民众观念虽然与精英思想有着紧密的联系，在一般情况下二者还会有较多一致性，但总会因观念主体的立场不同而有所差异，因而不能简单地视同为一。此外，更重要的一点是，公私关系除了观念形态之外，它还具有社会生活的实践形态，即实际社会生活当中所存在的公私关系及人们相应的处理方式。而正是这种社会生活中的实践形态，才是孕育产生公私观念的土壤，是公私观念得以形成和建构的基础，是其扎根于社会并获得生命力的必要条件。新公私观念如果只是少数精英头脑中的思想产物，而没有人们实际生活的社会需求，就不会被人们认可和广泛接受。因而，要考察公私观念由传统向近代转变的原因和机制，就不能仅限于对精英思想的文本梳理，还需要从民众观念，特别是实践形态进行多方面的考察，如此才能寻找到更合于历史客观实际的解释。

由此我们就要追问，维新时期新公私观念产生的社会基础是什么？公私观念由传统向近代转变的实践形态如何？在社会转型的实际生活变动中，人们处理公私关系的行为方式和准则发生了哪些变化？新的公私观念何以能够被人们所认同和接受？要解释这些问题，便需要从维新以前社会生活的实际变动中进行考察。

公私观念的变化是社会结构和社会关系变化的反映，公私观念的近代转变是与中国社会由传统农业社会向近代工业化社会转型相伴而生的。自鸦片战争后开口通商至维新以前的半个多世纪里，上海、广州、天津、武汉等通商城市是这种社会转



型最为明显的地区。特别是上海，开埠后伴随中外贸易的发展，人口聚集，商务繁盛，短短几十年间，就由一个仅有数万人口的偏隅商镇，发展为有数十万人口的全国首屈一指的工商业城市，形成了一个与传统农业社会明显不同的以工商业为中心的小社会。这里人们的生产方式、生活方式和社会关系，也发生了向近代社会转型的变化，新报刊为民间舆论提供了讨论的园地，使人们的言论空前活跃，思想观念得以相互交流影响，这些都展现了公私观念由传统向近代转变的最初形态，使上海成为一个新生活方式和新思想观念的最早发源地。我们可以通过对上海社会生活中所反映的公私关系的实践形态和民众观念的变化进行一番考察，从中探寻一些理解前述问题的历史证明。

一 传统公私领域与私观念

三二一

公与私作为一种基本的社会关系，很早就引起了人们的关注。早在先秦时期，儒、法、墨等诸家学说就已经有了关于公私观念的种种表述。虽然各家学说不尽相同，但都有一种大致相近的倾向，这就是“尚公”。秦汉以后直至明清，公私观念一直是历代思想家时常议论的一个话题，特别是先秦儒家学说的尚公理念，成为后来历代主流思想家谈论公私观念的主要依据和据以阐发的原本。两千多年来虽然各时期各家学派关于公私观念的表述和侧重点有所不同，但大致相近的主体倾向，仍然是“崇公抑私”的尚公主义。这种观念在两千多年的大部分时间里一直占社会伦理的主导地位，形成了中国传统的主流公私观念。这种主流公私观念的主要内涵，反映在关于公私领域的分界和公私关系的伦理价值判定两个方面。

在社会关系中公私领域的分界问题，也就是说，公和私到底



分别所指为何？以什么为其分界线？这主要关涉公私关系的实践形态。从历代关于这个问题的文献表述来看，可分解为以下两层意思：

第一，公私领域里公的领域大多是指天下、社会、朝廷国家之公^①，而私的领域边界则不甚清晰。与“私”相近的还有“己”、“身”、“人”等说法。这些指称虽然从字面上看似乎是指个体，但细审之则可见到它们往往具有双重意义，即有时是指个体，即“一己之私”，有时是指社会人，即作为与社会之“公”相对而言的具有社会独立意义的人，也就是所谓“人臣之私”（《韩非子·饰邪》）。在与公相对的社会关系中所指的私，大多数情况下是指后者，或者是两种含义重叠。有的表述虽然从字面上看是指个体，但其实际含义却是社会人。如韩非说过“匹夫有私便”，虽然说的是“匹夫”个人之私，但这句话又是与后面“人主有公利”相对而言，“人主”为君王，那么这里的“匹夫”也就是相对于君王的社会人——“人臣”（《韩非子·八说》）了。宋代李觏也说过“一身之私”（《李觏集·上富舍人书》），但也是与“天下之公”对举，其“一身”之意实亦为社会人。总之，说到私的界线，都是在与社会之公的相对社会关系中来定位，因而作为像妇女、儿童这样只具有生物意义而没有独立社会意义的人，在社会关系中是没有地位因而也不具有“私”的意义。所以，一般而言，这些在与社会之公的关系中来谈论的私，多数情况下是指具有独立社会意义的社会人的含义。也就是说，在社会关系这个范围里，公的领域是天下、社会、朝廷国家之公，私则是具有社会独立单位意义的社会人之私。在这里，作为生物意义上的个人，基本上不具有独立的社会意义，至少可以说这种意识非常之淡薄。

^① 对于中国传统“公”观念，日本学者沟口雄三的《中国の公と私》（东京，研文出版，1995）一书有精到的研究。



第二，公私关系作为一种基本的社会关系，其实质是二者的利益关系。因而论者论及公私关系时，往往从二者的利益关系着眼，亦即公利与私利的关系。所以，私不仅有社会个体的含义，也有利益个体的含义。而在小农家庭经济条件下，最小的社会经济利益单位是家庭。在小农耕作和手工业相结合的家庭经济方式之下，家庭既是基本的生产单位，也是基本的生活单位，一家几代数口同居共食，共同拥有从田地、房屋、生产工具到锅碗瓢盆等所有的生产生活财产，共同消费。人们的经济生活和社会生活无不依赖于家庭，人们的任何社会关系和社会活动，也无不需要以家庭为依托和中介。因而，在社会利益关系中，每个人都首先是作为家庭的一分子而具有意义并展开其活动，家庭实在是优先于个人而具有封闭自足性的一个独立的社会利益共同体。由于家庭里个人没有独立的经济领域，因而，家庭中的妇女、孩子及退出经济社会领域的老人，自然不能作为一个独立的社会人，只有男性家长，才是这个家庭在社会上的独立的经济社会利益的代表者，并承担着保护及增长家庭利益的主要责任。正因为如此，他的一身之私，也便是其一家一姓之私，身与家是合一的，如《礼记》中说：“今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。”这里的“货力为己”的“己”字，由其前面的词句即可知道，不是指其个人只为自己一身而尽力殖财，而是指为他的家庭。在这里己与家是合为一体的，家是扩大的己，即亲其亲、子其子的血缘亲族之家。

宋代李觏谈到私时也曾说：“古之君子以天下为务……后之君子以一身为务，故思以一身之贵穷天下之爵，以一身之富尽天下之禄，以一身之能擅天下之功，名望望焉唯恐人之先己也。……天下至公也，一身至私也。”（《李觏集·上富舍人书》）李觏将“一身之私”与“天下之公”对举，这个“身”字颇有意味。身可以指个体，如儒家有“修身”之说，但在这里联系前



文，其意显然不仅如此。在中国人观念里，作为个人的血肉之身并不只是属于独立的个人，实乃一血缘共同体的造物。身体发肤受之父母，“子分父之身以为身”（黄宗羲：《明夷待访录·原臣》），因而个体之身是与父母、子女连为一体的血缘之身，所以在这种意义上可以说，“一身之私”实亦为一家之私、一姓之私。因而李觏在这里所说的“一身”、“己”、“私”等概念，及“一身”所要得到的爵、禄、功等利益，都不仅仅意味着个人之利，而是“一身”背后的家庭所共享的身家之利，实则是身家利益一体的。由此可见，从社会利益关系当中来看待私的领域，则私的领域往往是指成年男性的“私”及其背后的一个基本社会利益单位——具有血缘关系的家庭或家族。从这层意义上来说，从社会利益关系中所界定的私，多指一家一姓之私。

由上可见，在社会关系中，相对于天下、社会、朝廷国家之公，“私”的领域界定，一般是指具有独立社会意义、作为一家一姓的担当者和代表者的社会人之私。这是小农家庭经济条件下形成的公私关系中私的实践形态。在这种实践形态的基础上，人们根据社会的需要，形成了处理公私关系的准则，并赋予了相应的价值判定，形成了主导社会的主流公私观念。考察历史文献关于公私观念的论述，可以看到主流公私观念主要有以下几层意思：

第一，公私对立。一般关于公私观念的议论，都是把二者作为一对二元对立的范畴。如先秦韩非说到“公”与“厶（私）”二字的字义起源时便认为：“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私相背也，乃苍颉固以知之矣。”（《韩非子·五蠹》）“厶（私）”字篆书为一上方留有小口的圆钩子形状，故谓之“自环”。汉代许慎所作专述字义起源的字书《说文》，也以韩非此说为据，指出私是“自营为私”（或“自环为私”），意指人只是为了自己或只在自己的小圈子里作算计和营求。而与私相背的便是公，“背厶为公”，意指“平分”。如果说



先秦时韩非之说可能只算得一家之言的话，则汉代《说文》作为当时人为当时人所作的通用字书，所述之说则至少可视为是当时已被人们所普遍认同的一般看法。此后多数思想家在谈到公私观念时，大多仍是将二者对立并举，并多认为二者是相互为害的。即追求私和私利，就必然会对公有所妨害，反之，要优先考虑公，便必然须抑制私才能达到。即使在明清之际对人之私欲有所肯定的异端思想家那里，公利与私利也仍然是一对相害的对立范畴。^①这种公私两相为害、不可调和的二元对立认识，也是现实社会利益关系的反映。在小农家庭经济条件下，财富总量是大致一定的，而且是公家（朝廷国家）与私家（家庭家族）所有两相分离的，这样就产生了公家与私家如何分割占有财富的份额问题。由于总量一定，则二者之中一方占多便必然意味着另一方占少，所以二者的利益分配就是个相互矛盾的对立关系。正是小农经济基础上的这种财富生产和财富占有形式的二元对立关系，造成了人们对公私利益关系的二元对立观念。

第二，在公私二元对立观念的基础上，产生了传统主流公私观念的一个基本价值准则——崇公抑私。公与私既然是相害相背的，那么，站在公的立场，无论是维护朝廷国家利益的统治者还是社会公共利益的代言人，就必然奉行以公优先的尚公原则，崇尚公和公利而抑制或限制私及私利，以此作为处理公私关系、调和公私利益矛盾的准则。而写为文字流传下来的文献资料，或出于身处公领域的官，或出于以天下为己任的思想家，都是站在公的立场发言为文的。因而，在流传下来的历代文献中，便几乎都是这种尚公的倡说。如《尚书·周官》就有“以公灭私，民其允怀”的说法。春秋战国时期，从儒墨主张民

^① 黄宗羲：《明夷待访录·原君》有言：“有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。”



本论的“克己复礼”、“天下为公”的以私从公说，到法家君本论的“立法令以废私”（《韩非子·诡使》）的以公灭私说，都是一致的“尚公不尚私”。宋明以后居社会主流的理学家所提倡的“存天理、灭人欲”，更是把人的自然私欲都作为该灭绝的东西。即使是对人欲有所肯定、主张功利主义的异端思想家，在论及公私关系之时，也依然奉行“尚公不尚私”的价值原则，虽然他们在对待私和私利方面多有宽容，但在崇公方面的态度也毫不含糊。如宋代的李觏虽然提出“利欲可言”，但仍主张“循公而灭私”，并认为这是“五尺竖子”（《李觏集·上富舍人书》）也知道的简单道理。明清之际的异端思想家黄宗羲，也提倡“不以一己之利为利”，而主张兴利天下人的“公利”（黄宗羲：《明夷待访录·原君》）。

第三，由崇公抑私的原则，进而产生对私和私利的道德否定。站在公的立场便须以崇公抑私为原则，但人们又不得不承认，为私和求私利是人的自然本性，为了有效地抑制或限制人的这种求私本性，历代主流伦理代表者便借助道德否定而力求使人们通过道德自律来达到抑私的目的。从历代文献中都可以看到这种对私和私利的道德否定，尽管否定的程度有所不同，但其道德否定的主导倾向是十分明显的。如《礼记》中有“天不覆私，地不载私”之句，把对私的否定赋予自然天理的含义，从而使其合理化乃至神圣化。汉代《说文》更直截了当地把“私”定义为“奸邪”，足见对私的道德否定评价已经是当时社会通行的观念，或至少是主导观念。在宋明理学体系里，“私”更与同样具道德否定色彩的“欲”、“利”连在一起，而成为与天理相对立的应当灭除的罪恶。这种对私的道德否定定性，一直到明清时期，仍然是主导伦理的一个鲜明内容。

由上面的分析可见，在中国古代长期小农家庭经济基础上形成的公与私的社会关系，从实践形态来说，公私领域的划分大致是以家为界线。即公的领域指天下、社会、朝廷国家，私



的领域则多指社会人及其一家一姓，亦即身家之私。尽管在家庭之内，仍有个人作为家庭成员之私与家庭整体之公的公私关系，但这只是在家庭共同体内部的公私关系范畴，而不直接与社会关系相连，因而这部分家庭内部的公私关系，是用以孝为核心的一套家庭伦理来处理的，与处理社会关系的社会伦理虽有联系但不属同一范畴。而在社会的公私关系中，作为身家之私与社会之公二者的利益截然两分、相互为害，形成了公私对立的基本伦理观念。在这种公私对立的基本框架内，站在公立立场的主导伦理代言人，便自然须秉持崇公抑私的准则，更进而对私赋予了鲜明的道德否定性质，这就使传统的公私观念具有十分强烈的价值伦理判定的色彩。

应当指出，记载这些文字并流传下来的文献资料基本上都是出自身在官方的文人，或者出自虽身不在官方，但却以治国平天下为己任、以资政资治为目的、以社会公共利益代言人自居的文人思想家之手，由于这种公的立场，他们在理性认识上自然偏于公的一边。但在以身家生存为首务、站在私立场的一般民众而言，在实际生活当中实行及所追求的处理公私关系的方式自然会更偏于私的一边。也许正因如此，作为上方的统治阶层才更需要提倡崇公抑私以作为教化和束缚民众的主导伦理。而民间偏于私立场的伦理观念虽然活在民众的实际生活当中，却很少能够以文字的形式出现于官方意识形态所垄断的社会之上，只有在社会变动，官方垄断有所动摇的特殊时期，才会有站在私立场的民间人士，冲破正统观念的束缚，公开提出对人的私欲有所肯定的异端思想，如魏晋时期和明清之际。然而，这种来自下方的私观念虽然有民间生活的基础，时而也会通过异端思想有所表达，但在社会伦理层面只是一种被主流所压抑的潜流，而始终没有成长为能够与主导伦理相抗的力量。直至近代社会变迁发生，社会经济结构发生了根本性的转折，崇公抑私观念的主导伦理地位才受到了根本性的动摇。



二 晚清上海公私领域的变动

上海自 1845 年正式开口通商，西洋商船、商人开始涌来，后来又设立了外国租界，中外贸易更吸引了国内各地商民大批涌来，在短短二三十年间，就已经发展成为一个人口众多、商务繁盛的全国第一大商埠，使这里以租界为中心，形成了一个与传统乡镇全然不同的主要由移民组成、以近代工商业为中心的小社会。在这个特殊区域里，社会结构与以往相比已有了很大变化，多数人们的经济活动方式，已经不再是传统小农一手工业家庭经济，而是市场化、社会化的工商业经济活动。其突出特征是，多数人经济活动的主要形式，已不再只是与家庭成员和一块土地结合一体的耕织自给的家庭自足体，而是更多地与市场和社会直接相连。由此造成人们生产生活方式的变化，造成人与社会的关系发生变化，作为公私关系实践形态的公私领域的分界及关系也因而发生变化。

首先，以往以家庭为分界的私领域发生了以下变化：

第一，家庭规模缩小，个人独立色彩增强。这个新兴商业城市的人口主要由移民组成，他们脱离了世代聚族而居的乡村流入上海，或携带少量家口，或单身来此谋生，家庭形式出现明显的小型化趋向。这里的家庭形式除了少数本地人和常住的富商大贾仍然有同族聚居或几代同堂的之外，绝大多数的家庭形式明显呈小型化。当时的家庭主要有三种形式：一是核心家庭，即夫妇一代或与子女两代共居的家庭；二是子家庭，即男子在农村有妻儿父母的母家庭，在城里则与妾及其子女组成子家庭，或者是母女、父子等部分家庭成员离家人城一起生活；三是临时性家庭，即离家人城的已婚或未婚单身男女姘居生活，



这种人往往属于中下阶层。^① 这些小型化了的家庭，人数已明显减少，关系更为简单，与农村母家庭的关系因地域隔绝和经济分离，多数已相当疏离，因而独立性更强。即使在城里有的家庭也有一部分家族关系，但往往因小家庭的经济独立而具有较大的独立性。像姘居家庭男女双方的关系往往不牢固，各自的独立性也更强。除了家庭形式之外，更有人数众多的单身男女，他们大多属于中下层，单身离家入城作工谋生，他们往往或租房独居，或在受雇的主家附居。他们虽大多与农村中的母家庭仍有着密切关系，如定期送钱回家，但其日常生活已脱离了家庭而以个人身份在社会上生存活动。总之，家庭规模的缩小及单身人口的增多，使小家庭和个人在社会中的独立性增强。

第二，家庭作为经济生产单位的功能减弱。开埠后发展起来的上海，商家汇聚，店铺林立，商旅往来，货物流通，工商业成为社会的主要经济形式。迅速增长起来的大量人口，主要分布于遍布这里的贸易集散转运、贩卖、制造、交通运输、生活服务、娱乐消闲、新闻出版、教读卖文等各种工商行业里面，人们主要通过经商、开店、贩卖等商务及其辅助活动，或作工、帮佣、卖艺、卖文等出卖劳动来取得经济收入。这种商业化的经济活动方式，与传统小农家庭经济最大的一点不同就是，人们的经济活动已经不可能只在家庭之内来完成，而必须与家庭以外的市场相连。虽然商家的财产仍是为家庭所拥有，商家的主要经营参与者也往往是家庭或家族成员，但其商务活动却不可能再像以往耕织自足的小农生产那样，在家庭圈子之内就能完成，而必须与外面的市场相连。商家一般都要雇用店伙、小工帮忙生意，其一切商业活动也都要依靠市场。至于人数更多的由于贫困而流入上海，没有资本经商的中下层人，则更是只

^① 在晚清上海，下层单身男女中姘居成风。参见拙著《晚清上海社会的变迁——生活与伦理的近代化》，500~511页，天津，天津人民出版社，2002。



有到市场上去出卖自己的劳动，受人雇佣，才能换取到衣食之资。甚至连历来依附于家庭，其活动范围也被限制在家庭之内的妇女，也不再像农家生活一样，能在家庭之内纺织和辅助农活以参与生产，而需要到社会上去做女佣、做工或卖笑卖艺才能自求衣食。^① 商业化使人们的生产领域由家庭移至市场，家庭已不再是独立自足的基本生产单位。

第三，家庭的生活功能也与市场相连。在城市化、市场化环境下，不仅家庭的生产功能转向社会市场，即使是人们的日常生活，也不再像农家生活一样在家庭内部就可以基本自给自足，而也要依赖于市场。如原来靠自家田里生产和自家加工的粮食，原来自家由原材料纺织制作的衣服，现在因为有了土地而只能到市场上去购买，甚至住居之处也有不少外来移民需要花钱租赁、定期付租。至于离家人城、受雇于人家的单身男女，更要住在主家，过着离开家庭亲人、寄居主家的生活。人们的消闲生活，由原来主要在家庭家族及乡邻之间进行，而转向遍布街头的茶馆、酒楼、戏园、妓馆、烟馆等公共娱乐消闲场所，因此才促使上海的各种消闲娱乐服务行业迅速兴旺，名扬天下。人们日常生活的一部分内容也由家庭伸展到社会，使家庭的生活功能，由于与市场相通而部分地转向社会，因而比原来弱化了。

第四，个人私领域独立性增强。由于家庭已不再是生产和生活封闭自足的共同体，人们虽然在家庭之内依然同居共财，但其生产和生活活动必须与家庭之外的市场相联系，家庭成员也必须到市场上、到街市上不同程度地参与社会生活，与家庭之外的人打交道，因而，家庭成员作为个人在社会中的独立性增强。至于那些单身流人上海谋生的男女，则不仅要独立从事

^① 关于上海妇女走上社会谋生的情况，拙著《晚清上海社会的变迁——生活与伦理的近代化》（天津，天津人民出版社，2002）一书第五章有较详细的记述。



经济活动，而且在日常生活上也脱离了家庭，直接以独立的个人身份在社会中生活，他们的个人独立性更强。

由上可见，由于上海社会的商业化，原来以家庭为主要分界线的私领域已出现了根本性的变动。无论是从生产方面还是从生活方面，家庭作为社会基本单位的独立共同体功能都明显减弱，而个人的独立性则明显增强，已出现了明显的个人取代家庭而成为社会独立的基本单位的趋向。表明在社会关系中私领域的分界线已由家庭移向了个人，私的领域已经由一家一姓之私，向着个人个体之私缩小，个人作为独立利益主体和社会关系基本单位的趋向明显加强。

其次，在上海，人们社会生活私领域演变的同时，伴随着社会结构的变化，公领域也出现了变动。

以往人们言论中的公领域，是指天下、社会、朝廷国家，与身家之私形成对应互指关系。而以租界为中心的上海区域社会，不仅商业成为社会活动的中心，而且行政管理上也由于租界由外国当局管理，中国官府的控制被阻断，成为处于朝廷国家的垂直控制系统之外的特殊区域，形成了一个相对自然状态的华人聚集社会。这里因而也是一块受旧社会因素的约束最少，新社会因素最为活跃的区域，从而使社会结构和人们的社会关系更多地摆脱了原有的框架和羁绊，因现实的需要和市场化的利益原则而重组。这就使得人们在社会生活中形成的公的领域出现了相应变动，主要表现在以下几个方面：

第一，传统的天下、社会、朝廷国家仍然是人们观念里的公领域，但与人们的实际利益关系已比较疏离，在个人与社会、朝廷国家之间出现了较大的中间层公共空间，在这个空间里形成了新的与个人相对应的公领域。

第二，人们的经济活动主要在同行业里进行，业缘代替血缘成为社会关系的主轴，同业组织成为新的公领域。虽然泛血缘的同乡关系也是一种重要的社会关系，但它主要是依附于业



缘而发挥作用，因为往往行业与地域相关，同乡多为同业，或同业中又因不同地域而形成次一级的同乡小集团。人们依这种同业兼同乡关系形成经济活动和社会利益关系集团，即行会组织和同乡组织，成为与个人相对的一个经济方面的公领域。

第三，生活的商业化，使社区成为人们日常活动的公共空间。遍布上海街头数量繁多的商店、茶馆、酒楼、戏院、书场、妓院、烟馆等处，成为人们来往聚集、交易消费、社会交往的公共场所，人们在这里谈买卖、作交易，消费休闲，结交朋友，交流信息。这种街市公共空间，与传统村社相比，覆盖面更大，更加多样，更具开放性、流动性、交互性、自由化，人们身处其间，个人化、主体性和平等性色彩更强，形成了一个超越个人的社会生活方面的公领域。

第四，经济和生活的商业化、市场化，使人们对信息交流和沟通的需要大增，出现了报刊这种公共传播媒体形式，形成超越于个人交际的公共舆论空间。《上海新报》、《申报》、《汇报》、《万国公报》等代表不同立场的报纸，主要以一般市民为读者对象，影响舆论。这些报纸上不仅刊有大量广告、船期等商业信息，可以直接为人们的经济活动服务，而且还有大量报道、论说等社会文化内容的文字传播，形成了超越个人及小集团的公共舆论空间，摆脱了以往的家族管束，取代了乡邻街谈巷议的村社舆论空间。这种公共舆论空间覆盖面更大，更具世俗性，加之有的商业性色彩浓厚，要迎合人们口味，因而具有更为自由，更平民化，力求公正平等的色彩，成为超越个人的文化舆论公共领域。

由上可见，晚清上海公领域已伴随着商业化和城市化而发生了较大变化，最主要的特征就是在个人私领域与社会、朝廷公领域之间，出现了较广阔的中间层公共领域，如经济方面的行业组织，生活方面的公共场所，文化方面的公共舆论媒体，成为超越于个人，又与个人直接相连的公领域。



晚清上海出现的这种公私领域的变动，使个人与公的关系有了新的方式，个人之私利与公的利益关系，出现了新的对应关系。作为社会基本单位的私，其主体已经个人化，而且其独立性和自主性大大增强，而公领域则出现了中间层扩大及多元化的趋向。同时，作为主体的个人，直接与公领域的联系增强。这些变动，使得生活于其间的人们的私观念也发生了相应的变化。

三 “私”观念的变动

晚清上海社会生活的商业化、城市化，使私领域趋于缩小，个人的独立性增强，同时，人们生活方式的市场化，也使个人的自主性增强。市场使人们作为一个独立自主的个体参与交换，人们要到市场上去，按照市场等价交换的原则交换自己的商品或劳动，并有一定的选择自由，这就需要了解市场行情，估量自己的价值，权衡交换是否公平合理。这种市场行为培养了人们的自主意识，培养了人们对于个人价值的认知和保护意识，由此引起人们的私观念发生了一些相应变动。这些主要反映在当时报纸上刊登的一些社会事件及人们对于这些事件的议论，从中可以看到私观念的变动主要反映在下述几方面：

第一，人们对私领域的缩小及其独立性的认可。

在血缘家族制度基础上形成的传统伦理观念中，个人首先是作为家庭和家族成员，因而视个人与家庭和家族连为一体，视家族和家庭利益重于个人利益。家族制约家庭，家庭主宰个人，是处理内部事务的原则。但上海这一时期实际生活中作为社会基本单位的私领域，已经由血缘家族色彩的一家一姓之私，向小家庭乃至个人收缩，因而家族干涉小家庭、家庭主宰个人



的观念也开始松弛，人们对于小家庭及个人的独立性有了一定的认可。

婚姻在中国历来是关涉个人、家庭、家族利益的一种社会行为，相对于社会公领域来说属于私的领域。对于婚姻，个人、家庭、家族三者之中哪一方具有决定权，反映了人们对于何者为私领域权利主体的认知，亦即关于私领域的分界及权利观念。在以往传统礼法中，婚姻是由男权家庭作主，即所谓“父母之命”，在关涉到家族利益的情况下，则家族也有干涉之权，如果违反了礼法准则，触犯了家族利益，家族还会有最后决定权，会以家族法规予以强行惩处。这表明传统上家族及男权家庭作为权利主体的优先性。但是，在这时期上海人们的实际生活中，个人在婚配行为中的自主权明显增强，使男女婚配这一原来更多取决于家族和男权家庭的事，现在缩小到了小家庭、子家庭，甚至个人。

三三四

例如，传统礼法有“良贱不婚”的原则，即娼优隶卒等“贱民”不能娶良人之女为妻，对此清律有明文禁条。^① 如果偶有良家女嫁与“贱民”者，民间通行的作法是家族将其家驱除出族，以保护家族的名誉。^② 但在这时期的上海，商业化使人们眼中金钱的社会价值超过了身份，出身低贱的人只要有钱，也可能会娶到身份高的人家之女，而且即便有此事发生，社会舆论已较少干预，甚至家族是否有权干涉也受到舆论的质疑。1872年发生了一起轰动一时的名优杨月楼娶商家女一案，从当时人们对于此案的争论中，就可以看到这种观念的变化。^③ 杨月楼以一历来被视为“贱民”的优伶之身，与一位捐有官衔的茶

① 参见《大清律例》（1870年刊本）卷10，1页；卷33，1页。

② 参见《不平父论杨月楼事》，1873年11月19日《申报》；《记杨月楼事》，1873年11月11日《申报》。

③ 参见拙文《从“杨月楼案”看晚清社会伦理观念的变动》，载《近代史研究》，2001（1）。



商之女结好，并经女子之母同意而缔结婚约。但以女子之叔父为首的乡族势力，以良贱为婚有损家族名誉，及女子之父在外经商，其母不能主婚等为由，以杨月楼诱拐案告官。他们所执的依据，就是认为在女子之父不在场的情况下，其叔父所代表的家族对这一婚姻具有决定权。这是一种沿袭传统的家族及男性家长主权的观念。而同情杨月楼的议论，则有与此不同的看法，主要有以下两种说法。一是认为婚姻的决定权只属于小家庭，即其父母，其叔父等家族无权代为决定，不应“代人作父”^①。甚至认为即使其父不在场，其母也可以家长身份为女作主。这是认为决定权在小家庭之内，而小家庭之外的人，包括代表家族的叔父也无权决定。二是认为该女子与杨月楼私相结好，两情相悦而缔结婚姻，是符合人之常情的。该女子即使在公堂威逼之下，也仍然执意嫁与杨月楼，称“嫁鸡遂（随）鸡”、“誓不再嫁”。这一明显有悖传统礼教的做法，却被赞为“尚知气节”^②。这种议论表现了对该女子与杨月楼个人意愿的认可。这种强调小家庭自主权，及对个人婚姻意愿的认可，都表现了与以往家族优先观念的不同，反映了人们对于小家庭和个人自主性观念的增强。

在男女婚配问题上，上海这一时期在中下层还流行姘居之风，即单身男女未正式结婚而同居生活。这种现象在传统社会里被视为严重的违背礼俗行为，为亲族和社会舆论所不容。但在这时期的上海，这种现象不仅流行成风，而且人们对此也多视为当事人的私事而不再干预。如时人所言：“租界之中，妇女寡廉鲜耻，侪辈相逢，往往询外舍之何方，问姘头为谁氏，直言对答，习不为怪，并无羞涩嗫嚅之形。”^③ 不仅人们在私下谈论中已不大避讳，即使因讼到公堂之上，在众人面前也往往直认相姘，不以为事。

① 《续录公道老人劝息争论》，1873年11月22日《申报》。
② 《持平子致本馆论杨月楼事书》，1873年11月10日《申报》。
③ 《禁令宜相辅而行说》，1885年9月23日《申报》。



如时人所说：“上海之风气至于今日可谓坏极矣……姘头、搭脚等语，竟有时直陈于公堂。”^①“男女之私，俨然讼诸公堂，而无作色。姘头二字，竟作口头言语。”^②可见姘居风气之盛，及人们对此已司空见惯、不以为怪的态度。而公堂审官对于姘居纠纷也往往顺应人情处断，不深究其咎，表明以审官为代表的公共权力，对于姘居的个人意愿也予以默认。

在这种风气之下，即使原来对族内寡妇婚配拥有的绝对权力的家族，其制约能力也大为减弱了。如拥有本姓家产的族内寡妇与外姓男人姘居，这在以往是家族所绝对不允许的，如有此事，家族定会干预。但这时的上海却有家族面对这种情况而无力干预之事。如1878年《申报》报道的一件讼案，就反映了这种情况。一位在虹口开外国皮鞋店的寡妇，与雇来的曹姓店伙姘居，共同生活达11年之久。其间该妇原夫族人虽虑曹某将侵占本姓家产，“皆恶曹之所为，屡向寻衅”，但是却“终无把柄”^③，无由赶走曹某，只得任其长期姘居。后来只因该妇为曹某生子，家产继承之争迫在眉睫，原夫之族人才出头并告官干涉。由此可见，即使是族人就在身边，该寡妇也敢于与外姓男人公然长期姘居，而原夫族人却不能以此为把柄而骤然干涉，这表明在社会对于姘居更多认为属个人行为而比较宽容的风气之下，以往能够对此有制约权利的家族，也已经失去了直接的制约能力。可见，在男女婚配问题上，个人及小家庭的自主权已明显增强，并得到社会舆论一定的认可，这正是私领域缩小引起人们对于个人及小家庭在社会生活中独立性和自主性的认可。在人们观念里，作为社会基本单位的私领域，已经由家族、家庭向个人收缩，包括妇女的个人，作为独立的个体，在社会

① 《恶俗宜亟禁说》，1885年12月4日《申报》。

② 《风俗宜防其渐说》，1882年2月25日《申报》。

③ 《婚案类列》，1878年4月29日《申报》。



生活中已经受到人们的重视，在社会舆论中个体的角色已开始被社会所承认。

第二，个人权利的合法性观念增强。

传统社会伦理观念中，由于个人缺乏独立的社会意义，因而强调个人对于家庭、家族、国家、社会的义务，而个人的权利意识十分淡薄。在崇公抑私的社会准则和贵公贱私的道德定性之下，无论是人们处理社会关系的方式，还是社会舆论，往往以公共秩序和社会道德的名义，对个人的言行拥有褒贬、限制甚至裁决的权力，而个人几乎没有讲论权利的余地。而这时期的上海，随着个人私领域的凸显，个人在社会生活中的独立性增强，人们对于个人应有合理的权利，及维护个人权利不受别人干涉的意识开始增强。这种个人权利意识在人们的行为方式及社会舆论中都有所体现。

例如，以往对于社会生活中一些人有违传统礼俗的行为，社会舆论和代表公权力的官府往往以维护道德风化的名义而予以谴责或惩处，并不顾及当事者个人的利益。但在这时期上海的社会舆论中，对于这种传统的处置方式却产生了质疑，并发出要求维护个人应有权利的声音。如前述杨月楼一案，茶商女子的叔父及乡族以优伶娶良女违背礼法为由，将杨月楼以“诱拐”罪告官，审案的县官也以诱拐罪名而予以重刑责打，一些舆论也纷纷要求重惩。他们的依据便是认为此事属“奸淫大恶”，大伤风化，为了维护礼教、端正风化、正人心，对杨月楼应当施以重刑严惩。但一些同情杨月楼的舆论则认为，对于此案的审断应当依据事实和律法，不应当以道德义愤代替律法。杨月楼此事依清律至多也只是犯了“良贱为婚”或“和奸”之罪，清律对此的惩处有明文规定，审官只应依律而行，而不应出于义愤而过重惩处，因而他们指责县官的重惩是“情轻罚重”^①，

^① 《持平子致本馆论杨月楼事书》，1873年11月10日《申报》。



是“违例”，是“越例以残民人”，是对民人过于“残忍”的“不公”^①。他们的依据，就是应按清律执法，认为杨月楼虽有罪责，但只应承受律法规定的惩处，如超过了律法规定的过重处罚，就是对他及其所代表的民人的“不公”。这种思路将罪犯和民人的私的权利，与官所代表的公的权利以律法为准则而平等看待，并据以评判处置是否公正，表现出对于民人——即使是犯了罪的、身份低贱的民人——个体之私权利的界定和尊重，反映了人们要求尊重个人权利意识的觉醒和申张。

再如，娼妓业是当时上海的一大娱乐行业，传统上视娼妓为贱业，狎客则为尊贵身份，因而往往有狎客仗势欺妓之事，妓女因处于卑贱地位而只能忍受，人亦视为当然。而这时期上海的妓业已呈规模化和商业化，妓女形成了较强的商业意识，要求狎客要像对待其他生意一样遵守公平交易的商业规则，如果狎客有欺妓、欠资等不守商业规则的行为，妓家往往会据理争闹，甚至扭打告官。由于此事时常发生，因而被人们谓为“妓欺客”之风。对于此风，虽然主流舆论多沿袭贵贱身份观念而指责妓女以贱凌贵，有悖礼教，但也有人对于妓女自视与客人是平等的商业关系并要求依照商业规则行事的行为表示同情。审官审理此类案件，也往往顺应妓业商业化的现实，将妓客关系视为对等的商业关系，而依照欠资还钱、毁物赔价的商业规则来审理断案。^② 这表明以审官为代表的社会公共权力，对于现实生活中形成的娼妓作为商业主体的地位及其相应权利予以认可，因而在处理妓客相争的案件中，将妓与客作平等的商业关系来对待，承认妓与客的平等权利。

第三，对私与公利益关系的认识由公私对立向公私两利

① 《论杨月楼发郡覆审一案》，1874年4月8日《申报》。关于这些争论可参见拙文《从“杨月楼案”看晚清社会伦理观念的变动》，载《近代史研究》，2001（1）。

② 参见拙著《晚清上海社会的变迁——生活与伦理的近代化》，335~344页。



转变。

个人之私领域的凸显及个人权利意识的觉醒，使人们在考虑公私关系时，以往对个人利益浓厚的道德否定色彩趋向淡化，而能够采取比较客观务实、二者兼顾的宽容态度来看待。同时，上海社会生活的商业化，也使得现实生活中个人与社会，即私与公的利益关系发生了变化。如前所述，在传统小农生产方式下，资财数量有限，公与私之间是利益分割、此多则彼少的对立关系，因而形成非公即私、崇公即需抑私的公私二元对立的观念。而商业化则使得个人之私与他人之私及社会之公在市场这个共同领域里统一起来，人们从商业化的生活中体会到，买卖双方通过市场可以各获其利，工商业的发展不仅使商家得利，而且可以使更多的人参与其业分得其利，社会财富的总量可以无限制地增加，使朝廷国家、商家及劳动者都能分享到财富。这种市场关系促使人们新的公私利益关系的形成，使人们关于公私关系的观念也发生了变化。

例如，关于个人消费的奢俭与公私的利害关系，人们的认识就有了变化。传统社会伦理向来是提倡崇俭黜奢，反对人追求奢侈享受。其理由是认为天下财富只有此数，有人奢侈享受，多消费了资财，就会使其他人少得资财，导致不公平，如果很多人都追求奢侈，则天下资财很快就会被耗尽，国家、社会之公就会受到损害。因而正统伦理向来把这种追求奢侈的人欲之私，视为有害于社会之公的负面价值而加以谴责和抑制。上海19世纪70年代后奢风渐盛，当时就有人依据这一传统伦理对此批评道：“天地物产，只有此数。一人华服，必有数人受其寒者；一人鼎食，必有数人受其饥者；一人作淫巧，必有数人倾其产者。饥寒迫而盗贼生，盗贼炽而乱阶伏。”^①也就是说，少数人逞私欲而奢侈，必然会导致多数人贫困，进而引起社会动

^① 朱采：《海防议》，《清芬阁集》卷二，《洋务运动》丛刊（一），339页。



乱，损害社会之公。但与此同时，也有人开始以商业原则来看待此事，指出少数富人的奢侈消费，会促进相关消费商业的发展，不仅不会损害他人及社会公共利益，反而会使更多的贫民分得其利，“若无业穷民，借此等微末生理以仰事俯畜者，亦尚不止以万计”。因而富人的奢侈消费，实际上是“裒多益寡、以有济无”^①，是有益于小民谋生、有益于社会之公的好事。进而有人指出，人们由追求奢华享受之欲，会尽力发挥才能去经营赚钱，这就会为他人、为社会创造更多的财富，由于其为社会创造的财富多于其个人的奢华消费，“其事物之所成，出诸己以与人者重且多；而食用之所费，取诸人以人己者轻且寡”^②。因而这样的个人奢华之欲既是其个人之利，也是国家、社会之利，公私利益不是相害的，而是两利的。所以，这种有益于公利的个人奢华之欲，从伦理上讲也是正当的，“虽至宴安逸乐，侈靡奢华，亦其分之所当然，理之所应有”^③。这是人们由商业经济的实际经验而得出的对于公私利益相生相长、两相为利的新认识。这位论者进而认为，如果社会形成了这样的规则，人们都在追求享受的私欲本性驱使下，发挥才能，去更多地做有益于社会的事，创造有益于民的财富，就会使个人的享受之欲得到满足的同时，又增加了社会的财富，这实在是“致富之本”。这位论者还断言，如果遵循这种公私两利的规则的话，则“为家者家富，为国者国富”^④，从而将个人之利与国家富强这一时代目标联系起来。

① 《论治世不必偏重节俭》，1877年2月28日《申报》。

②③④ 《论致富之本》，1888年3月21日《申报》。



结 语

由上述所考察的晚清上海社会生活由商业化和城市化而引起的公私领域、公私关系及人们公私观念的变化，我们可以看到几个明显的趋向：

首先，在商业化社会环境下，社会关系中私领域的界线由传统一家一姓的家族、家庭之私，向小家庭和个人之私缩小，个人和小家庭的经济和社会独立性增强。这种公私关系实践形态的变化，是个人的社会独立和权利意识上升的社会基础。

其次，由个人的社会独立性增强，个人权利意识开始有朦胧的觉醒，人们开始公开要求不能以社会之公的道德名义侵害个人的合法权利，个人权利应当予以一定的承认和保护。个人权利意识的觉醒标志着私观念的上升，是传统崇公抑私观念向近代肯定私及公私两利观念转变的关键。

最后，商业化的经济方式，使人们摆脱了由小农经济而形成的公私利益对立为害的传统思维，而认识到公私利益可以兼顾两利。这一认识使个人求私利的行为与求国家富强的时代要求相连，从而使个人私利这一传统负而价值转变成了正面价值，为肯定私利、公私两利成为中国近代主导社会伦理，及在中国社会中扎根提供了伦理基础。

晚清上海社会生活中所出现的上述这些公私观念的变化，反映了传统崇公抑私观念向近代肯定私及公私两利观念转变的趋向。虽然这些观念还基本处于人们直接来自生活感受的感性认识，因而比较零散、肤浅，但是我们已可以从中看出由传统向近代的时代趋向性转变。由此也可以看到，作为社会伦理的公私观念之所以发生转变的原因，主要缘自经济生活和社会生



活方式的改变，缘自人们为适应新的经济和生活方式而产生的伦理调整，从这一层面，还看不到西方观念的直接影响。

这种观念的转变，虽然在维新运动以前的晚清时期，还只是发生在像上海这样少数商业化程度较高的城市里，但是却具有时代趋向性。特别是反映这些观念变化的社会舆论，通过报刊传媒对于当时的知识界产生了一定的影响。所以，这是后来维新时期新公私观念的一个重要社会基础和来源。后来维新时期形成的新公私观念，也是沿着这些路向更加发展成熟。如维新人士提出的新公私观念集中在以下三点。第一是肯定作为个人领域之“私”的合法性，强调个人权利之“私”，肯定个人自主自由的独立人权。如康有为提出“人为天之生，人人直隶于天，人人自立自由”。“人各有界，若侵犯人之界，是压人之自立自由。悖天定之公理，尤不可也。”^①第二是肯定人求私利的正当性，提倡合理的利己主义。如康有为提出：“普天之下，有生之徒，皆以求乐免苦而已，无他道矣。”（康有为：《大同书》）他把是否适应人们“求乐免苦”的要求，作为衡量社会进步、文明、是非善恶的标准。第三，对于公私关系，把私提升到与公平等的地位而统一起来，主张公私两利。如严复提出“开明自营”的命题，认为对于人己、上下、公私等关系，损益任何一方都是不恰当的，即他所说的“两利为利，独利必不利”（严复：《天演论》论十六，《群治》案语）。梁启超也认为，利己与利他、利群从表面上看是对立的，其实是“一而非二”。利他、爱他、利群是变相的利己、爱己。如果追溯这些观念的来源，我们都可以在此前上海人们的观念变迁中找到这些观念的最初影子。因此可以说，晚清上海公私观念的变迁，反映了中国公私观念由传统向近代转变的最初形态，也使我们看到了这种观

^① 康有为：《论语注》卷5。此外还有：“人人有天授之体，即人人有天授自由之权。”“禁人者，谓之夺人权，背天理也。”（康有为：《大同书》）



念变迁的社会基础及转变机制。这种观念变迁的社会机制及其时代趋向，对于我们今天思考重建适应于现代社会生活的公私观念，具有一定的启发意义。

(本文作者李长莉，中国社会科学院近代史所
研究员。北京 100006)

胡适“公私观”评议

张晓唯

一

在中国古代社会，所谓公、私之概念，通常有着十分具体的指认，且由于参照系的不同，具体指认也会不断相应地发生转换。然而，作为一种社会伦理形态的公私观念却具有比较稳定的认知领域和价值断定，即使物换星移、改朝换代，其固有的社会伦理价值定位并不随之轻易变动。即如公、私之间孰重孰轻，孰先孰后之类基本定则，千百年来人们所依从的“社会顺序”应是可循的，已经成为一种“自然”。当然，社会操作层面的内在变异是存在的，但事态的衍变最终还是回归到固有价值系统中来。

可是到了近代社会，像中国这样的被动后发国家，处在急剧转型状态，外来刺激和内部应力的综合作用，使传统的公、



私领域迅速变化。有的海外学者甚至认为，近代中国的私人领域亦已无可逃避地“政治化”了。^①众所周知，中国士人社会中向来有“穷则独善其身，达则兼善天下”的生存理念，所谓的“穷、达”之间，便有着颇为不同的公私追求的内涵。然而伴随20世纪初科举制度的寿终正寝，天下士人的出路骤然成为问题，仕进途径似乎就此中断，于是构成公、私两面的现实困局。令人惊异的是，传统士人向近代知识分子的转换，在为时不长的时间里便告完成，其间，若干颇具研究意义的典范人物应时而生，成为时代的引领，促成该社会群体的演变。胡适即是其中比较突出的一位。

自“五四”以来，胡适可谓举世认同的新式“典范”人物，其崇拜者甚而尊奉他为“现代圣人”（苏雪林语）。胡适的立身行事，价值取舍，就如同他治学颇讲究“方法”一样，也是追求事事有出处，行止有归依。近人罗志田指陈胡适有“好发宣言的毛病”，即惯常向世人言说其处事理由和行为目标，几成固定程式。而20世纪二三十年代研究系的林长民、国民党的汪精卫等人更是屡屡责怪胡适“爱惜羽毛”，不肯全身心投入政治。这些，均从不同侧面显现出胡适处世尚力求遵循某种“经得起推敲的理性基准”。

为了内心的价值理念，胡适有时不惜拂逆众意，竟自“独上高楼”：1924年冬他为被逐的废帝溥仪申辩，虽遭新文化阵营同人和一般舆论同声痛斥，却始终“执迷不悟”，坚称乃是对一个特殊青年负责云云。而有时他又颇显得人情练达，从众无违：1939年他遥劝周作人离开北平，“只因识得轻与重”，未可于大节处有亏，诚可谓洞明世事，情真意切。后人赞佩他行事有“分寸感”，甚而称誉他为“真诚的理性主义者”。

平心而论，胡适在个人与社会之间有着相当清醒的定位，

^① 参见王泛森：《近代中国私人领域的政治化》，载《当代》（台湾），1997（12）。



在“公”与“私”的把握和转换方面，则尤其偏重个体的完善及个性的张扬。在公、私问题上，像胡适这样正面触及且详加论述者，近世以来的学人中似乎并不多见。又由于胡适长时间受到学界及媒体的特别“青睐”，他的此类言论和主张即在一定层面上弥散开来，尽管曾经遭逢“反面教材”的厄运，但毕竟在举世崇“公”的压倒性声浪中，为个人主义和个性主义之“私”提供了合理的诠释，可供后人思索、玩味。

胡适在《易卜生主义》、《介绍我自己的思想》等文中十分明确地提出：要想有益于社会，最好的办法莫如把自己这块材料铸造成器；真实的为我，便是最有益的为人；把自己铸造成具有自由独立人格的个体，你自然会不知足，不满意于现状，敢说老实话，敢攻击社会上的腐败情形，从而成为一个或许孤立却是最强有力的人。这便是健全的个人主义的真精神。胡适还一再呼吁：“争你们个人的自由，便是为国家争自由；争你们自己的人格，便是为国家争人格；自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！”^①其实，胡适秉持的观点，也正是他个人的“夫子自道”。不过，他还有积极人世、为公为国的一面，即其所谓对政治“不感兴趣的兴趣”。为此，他基本拒斥道家消极的、山林的、遁世的个人主义。可以看出，胡适在个人与社会，亦即公与私问题上颇有个性化的言动，值得深入加以探讨和分析。

二

像胡适那样高度关注民族和国家命运的近代知识分子并不

^① 《胡适文存》，第四集，456页，合肥，黄山书社，1996。



少见，但是，能够如他那般勇于面向全社会发表个人独立见解的文人则可谓凤毛麟角，甚为难得。本来，胡适以一资历甚浅的留美学生受聘于北京大学，仅仅一年多一点的时间里便暴得大名，成为士林瞩目的新星，已是民国以来的学界奇观，自当十分珍视，守成于纯学术一路，似符合当时人们的期盼。不要说新人物中像《晨报副刊》编者孙伏庐视胡适为新学术的表征，倘游离于学术去评论时事即是可贵资源的浪费流失，即使被“五四”一代称作“老新党”的商务印书馆主持人张元济、高梦旦等人亦致书胡适，劝诫他努力在学问上用功夫，不要办报，免为“梁任公之续”^①。可是，胡适面对诸多好意，却始终未放弃自己“讲学兼议政”的坚定想法，执意对社会政治问题指手画脚，表现出极强的参与欲望。他在20世纪二三十年代先后主办《努力周报》、《现代评论》、《新月》和《独立评论》等刊物，虽屡遭厄运，却持之甚坚，不肯放弃个人色彩很强的独立舆论阵地。这至少表明，胡适刻意追求既“独善其身”又“兼济天下”的一种表现欲或使命感。

早在留美时期，留学界就有人指出：胡适的大病，在于好立异以为高。对此，胡适在他的日记中有这样一段文字：“不苟同于流俗，不随波逐流，不人云亦云。非吾心所谓是，虽斧斤在颈，不谓之是。行吾心所安，虽举世非之而不顾。此立异者也。吾窃有慕焉，而未能几及也”^②。可知，胡适在青年时代便有非同寻常的内心期许，不愿流于平庸，希求做一天地间特立独行之人，其个人主义倾向甚明，其张扬个性的追求达到了高度自觉的程度。非但如此，胡适在留美学习期间，还有意识地观察和仿效欧美文化传统中健康向上、服务社会的公民素质，

① 《张元济、高梦旦致胡适》，《胡适往来书信选》，上册，296页，北京，中华书局，1980。

② 曹伯言编：《胡适日记全编》，第2册，121页，合肥，安徽教育出版社，2001。



努力体味其中蕴涵的个人与社会，亦即“私”与“公”之间的相互依存关系，从而为个人的成长和发展寻得一条规范的、有某种信仰存在其间的理性之路。这也就是胡适在新文化运动中反复申说的“我的宗教”的思想底蕴所在。

不过，胡适有关个人主义的表述，虽然强烈凸显个人价值、个性独立等理念，却始终不忘记个人与社会的相互依存相互对应的关系，他总是能够在痛快淋漓地倾诉完个人价值之后，不失时机地关顾整个社会的需求和利益。即是说，胡适倡扬个人价值和个性追求的潜意识里存在着一种挥之不去的社会关怀，“公私一体”的暗流似乎一直在流淌。从中也不难看出胡适及他的同辈人的思想深处仍然抱持个人对于民族和国家的责任感。

因此，当“五四”时期的另一先锋人物周作人热衷新村理想，发起该项活动时，胡适很快便起来矫正该运动的“偏颇”之处。受日本学者武者小路实笃的影响，周作人曾醉心于“新村”运动，连续撰文介绍日本的新村，并专程赴日参观，回国后即拟建立“新村北京支部”。此举深得一些北大同人和青年学生的积极响应。而胡适却持反对意见，他在天津、唐山等地所做演说中公开批评新村运动是避世的“独善的个人主义”，无异于中国古代的山林隐逸。周作人为此在《晨报副刊》撰文，详细解释新村运动的宗旨，认为胡适对此尚了解不够，故有误解。但胡适随即发表专文，提出深层质疑。胡、周二人论辩的核心是：改造社会与改造个人，何者为先？周作人主张，改造社会应首先改造个人；而胡适则强调，个人与社会断难分离，改造个人必先改造左右个人的种种社会势力。“五四”一代精英推出的改革方案，在个人与社会相互关系问题上发生歧异。值得注意的是，胡适、周作人在改造社会与个人问题上的分歧，颇为本质地显现出他们二人各自的公、私理念和处世取向，这未尝不是二人日后一积极入世、一孤坐“苦雨庵”的内在缘由。

有意思的是，自称与胡适“交浅言深”的周作人在内忧外



患、学运蜂起的20世纪30年代每每规劝胡适远离社会政治的“是非场”，退回象牙塔中安心治学，其内心秉持的仍为“独善其身的个人主义”。而胡适对此的回应却是理解而不依从。1936年初，北平学生奔走抗日，屡屡罢课，胡适极力劝阻，势成对立。周作人再次致函胡适：多事之秋，莫如专心治学，少管世事。此次，胡适回复长信，尽诉心曲：“我相信多事总比少事好，有为总比无为好”，此信念已成“个人的宗教”，且生平信奉孔仲尼、王介甫之辈积极入世之人生态度，“嗜好已深，明知老庄之旨亦自有道理，终不愿以彼易此”，这样说，并非“强辩，只是要表明一种‘性情’”^①。

那么，胡适要表明的“性情”究竟有何与众不同之处？这便关涉到富有个性的胡适的“公私观”之基本取向。在20世纪50年代那场批判胡适的运动中，一些胡适当年的朋友和学生纷纷痛责胡适乃“学界之官僚化代表”，是不安其位的“政客式人物”，属于“由小资产阶级爬上买办资产阶级行列的知识分子”云云。不妨说，此类批判言论自然有政治压力下顺从迎合的成分在，但确也反映了某些知识分子多年的观察和感受，不乏真情实感之流露。还在抗战以前，有些比较信奉纯职业化的教育界人士即已对胡适“喜欢结交要人”的做法颇不以为然而有过议论。可知，在一般安分守己、“不思出位”的职业知识分子看来，胡适显然有违公认“规范”，接近异类了。

确实，作为一个近代知识分子，胡适可谓时代宠儿，他“天之骄子”般地完成了由“穷”向“达”的根本性跨越，从一个普通留美生，借助“文学改良”的烘托，跻身最高学府教职，又以一部《中国哲学史大纲》而深得学界抬爱，迅即跃为“新

^① 耿云志、欧阳哲生编：《胡适书信集》，中册，680页，北京，北京大学出版社，1996。有关胡适与周作人关系的情况可参见张晓唯《胡适与周作人》一文，见《传记文学》（台湾），第69卷第6期，1996（12）。



学之星”，誉满海内。这一过程仅在不到两年的时间里即大功告成，令一般旁观者目不暇接，惊叹不已。而胡适本人被时势托举起来之后，反而更加坚信他在学生时代寻得的真理和抱定的信念。这就是他在《易卜生主义》一文中着力揭示的“努力把自己铸造成器”的主旨，宽泛地讲，实即“独善其身”近代版本。问题在于，胡适向国人推介易卜生先生的成功之路及著名格言时，始终暗含着个人与社会，即“私”与“公”的连带依存关系这层深意。即使像遭遇海难的遇险之人拼命自救，即使养成孤独自守强大无比的伟岸人格，冥冥之中似乎也与社会有着斩不断、理还乱的关系，甚至从某一侧面看来，“独善其身”应当与“兼济天下”打成一片，熔冶于一炉，而实际的重心仍在其后，先前的“成器”过程倒更像是一种前期预备而已。胡适内心深处既已预订下如此抱负，那在个人成大器之后，在专业领域领跑已绰绰有余，又岂有不去“兼济天下”之理？

何况，中国文人一向有自大倾向，一旦事业成功，举世宠仰，欲求得更大影响，自不在话下。胡适本来既有强烈政治关怀的“内热”，少年得志的现实处境更使他追求广阔发展空间，以笔代舌，影响舆论，固守“独立”地位，倘更进一步，似乎亦可为“帝王师”。“九一八”事变后，胡适数得最高当局“垂询”，俨然王者师矣。不论古代还是近代，知识分子能有此实力，获此荣耀，显然已进到了只有极少数人方可企及的公、私融合的境界。胡适向周作人谈他的“性情”如此，又岂是惯于“闭户读书”的知堂先生所能悟识？

三

难能可贵的是，胡适并不“以公害私”，相反，他为“个



人”和个性的合理存在尽力开拓了少有的生存领地，其真诚的程度绝不亚于他人。1921年5月，胡适将《不朽——我的宗教》一文中有关“社会有机体”部分修订完毕，收入其《文存》第一集。在这篇精心修改后的文章里，胡适提出了所谓“社会的不朽论”观点，他写道：“我这个‘小我’不是独立存在的，是和无数小我有直接或间接的交互关系的；是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的；是和社会世界的过去和未来都有因果关系的。种种从前的因，种种现在无数‘小我’和他种势力所造成的因，都成了我这个‘小我’的一部分。我这个‘小我’，加上了种种从前的因，又加上了种种现在的因传递下去，又要造成无数将来的‘小我’。”各时态无数的小我便组成了“大我”，而小我的一切作为都会留存在那个“大我”之中，“那个‘大我’，便是古往今来一切‘小我’的记功碑、彰善祠、罪状判决书、孝子慈孙百世不能改的恶溢法”^①。总之，“大我”即社会的不朽，决定了个人事业和功德的不朽。

在这段读起来稍感费解的文字背后，胡适只不过是要表达一个简单的意思：无数的个人构成社会，社会与个人乃一有机体，没有突出而完善的个人也难望建成理想社会，社会的辉煌和成就又包含着无数个人的业绩积累。在这里，所谓“小我”无疑是不可小觑的分子元素，其重要性不言而喻。仅从常识着眼，此种表述再直白普通不过，然而人类的许多问题恰恰出在“常识”层面。近代中国的历史特殊性，似乎决定了某种有违常识的理念和行为竟然大行其道，在公与私的基本关系的处理上，大公无私、公而忘私的单向强调一路狂奔，竟使得人类最原初的合理权利横遭蔑弃，以至不得不承受“民族元气不完整”的后果，其代价和教训至巨至深，不可不深切省思，痛加矫正。其中，最根本的一点，便是充分尊重个性的发展，也就是养成

^① 《胡适文存》，第一集，506页，合肥，黄山书社，1996。



全社会崇尚“个人价值”的人性化风气。

就此而言，至少在 20 世纪前半期，胡适的种种努力值得后人重视。尽管他本人具有强烈的社会关怀，但在他一生中大体保持了张扬“健全的个人主义”，倡导尊重个性的立场，在中国思想界为一种既接续传统又注入新内容的公私理念奠定了根基。其实，在“五四”以后成长起来的年轻一代人眼中，胡适其人大概尚属于那种“半新半旧的人物”，其性格中人性化的妥协成分时时显露，不无温馨之感，而同时又具有精英式的特立独行，令普通人群惊诧莫名，难以认同。应当说，在胡适自身处理个人与社会，亦即“公”与“私”关系时，也难免显露相互矛盾之处。更为深层的问题在于，胡适思想中，似乎根本性的存有“公”与“私”难以两全的内在紧张，始终不曾舒缓。“知难行更不易”，文字上清晰流畅的表述，并不能替代行动上的困惑和不调之处。此类矛盾固然属于胡适，然其根本之相悖还是近代中国社会利益机制的混乱无序所致。

三五二

有的论著探讨传统政治理念对古代中国社会的影响认为，千百年来崇公抑私的做法，相当程度上造成了公共生活与私生活“两无”的社会格局，人们的生活状态在公、私之间失去基本平衡和起码的秩序。^①可以说，此一情况到了近代仍有相当的延续，某些时段甚而过之。正因如此，社会公益心甚强的“公众人物”胡适曾利用多种场合鼓吹个人价值和个性主义，即便单从教育角度来看，确有西方教育家裴斯泰洛齐“儿童本位”的味道，而且这种个人努力持之几十年，可谓一以贯之。二十几岁的胡适借西洋哲人之口告诉国人：个人应充分发达自己的天才智慧和个性，如此为我，方是最有价值的利人；社会最大的罪过莫过于摧斩个人的个性，阻断其自由发展；发展个性须

^① 参见刘泽华主编：《中国传统政治哲学与社会整合》，263～267 页，北京，中国社会科学出版社，2000。



具备两个条件，一要有自由意志，二要肯于承担责任；一个社会丧失了自由独立的人格，如同酒里少了酒曲，面包里少了酵，人身上少了脑筋，社会断没有进步的希望。1952年已年逾花甲的胡适在台湾为中學生演说“修养与择业”时仍旧强调：青年人面对升学和就业，有社会的和个人的两项标准，关键在于顾及自己的性情和能力，向个人标准靠拢，而“社会需要的标准是次要的”^①。

胡适上述“布道”式的言论，当年究竟产生了怎样的影响力，如今已实在难以查考。作为一位具有明显自由主义特征的知识分子，其留在思想史上的痕迹自然大于他在社会政治方面的投入。他几乎不加掩饰地积极人世并热心公益，清楚地表明他抱有一份强烈的社会关怀，但同时他具备优秀专业知识分子的卓然业绩，仅此就已足够优越生存。不过，胡适力求在个人与社会之间，亦即在公与私的关系上求得平衡，这便构成一个颇为凸显的特例，遗留在20世纪中国知识界的心路历程之中。胡适本人的社会实践尽管不像其思想学术那样清晰明了，但恰恰是他的矛盾相悖之处为后人留下可供玩味和思索的“文本”。探究和评析胡适的“公私观”，不过是力求变换一个角度解读该“文本”而已。

（本文作者张晓唯，南开大学中国社会史研究中心副教授。天津 300071）

^① 白吉庵、刘燕云编：《胡适教育论著选》，394页，北京，人民教育出版社，1994。

公私观念与人文启蒙

刘志琴

“公私观念与中国社会”是个陌生而令人感兴趣的课题。因为公与私这一对观念在生活中频繁使用，在伦理道德中更是为人、行事的价值准则，然而这一对与人们思想行为紧密联系观念却没有在中国思想史上占有相应的地位。众所周知，中国思想史的研究是以范畴而展开的，一部思想史往往是善与恶、道与器、礼与欲、理与性、义与利、形上与形下等观念的发展史，却从没有以公与私的范畴而立论的篇章，从20世纪50年代以来，大陆出版的各种中国思想通史莫不如此。

为什么中国思想史缺乏对公与私的研究？是否因为褒公贬私，不言自明，毋用再劳心？笔者没有深究，但有一点可以确信，崇公灭私历来就在中国传统社会中占据主导地位，不仅如此，这种固有的传统观念从20世纪50年代以来愈益张扬，直至“斗私批修”、“狠斗私字一闪念”、“私为万恶之源”等等各种指令和政



治运动，致使人人谈“私”色变。近年来随着社会主义市场经济体制的建立和逐步完善，人们对私的合理性有所重新评价，然而围绕私营企业家能否入党的问题引起的一场争论，其要害仍然是对待“私”的问题。“私”在中国人心中何以有那样厚重的原罪意识？这不是简单地以“左”能说明的问题，其根仍然深植在中国传统文化的土壤中。在中国历史上人文思想的启蒙又往往要突破私的禁锢，闪现个性化的萌动，所以这也不是简单的利益分配问题。一种文化形态何以塑造出这样普遍、持久的崇公灭私的文化心理，是深入认识国情和民族性的重要问题。从学理上探究公私观念与人文启蒙，是切近这一主题的路径之一。

一 “私”之初，并非起源个体观念

二五五

公与私的沿用是对人而言，无疑应当属于伦理范畴。一般认为公是群体，私是个人，因此公与私可归结为群与己问题。公有群体性，自不待言，但私的本义却不一定是指个人，私也有从群体向个体转化的过程。

从字源来看是如此。“私”的古字为“厶”，扁扁的半圆形，这种形状是组合的形态而不是单个人；左边从禾，表示这是庄稼人的组合。对“私”的这一造型，韩非的解释是：“自环者谓之私”，这“自环”恰是“私”的字源写照。与私相对应的公呢？韩非又说：“背私谓之公”（《韩非子·五蠹》），所谓“公”字，即是在“私”的字形上加上“八”，这就好像是两臂用力拆开，这是公私相背、互不两立的势态。所以公与私从字形创立开始就显示了相互对立的苗头。这“私”的寓意具有小群体的



意思，而非个体形态。

现代学者也有人解释“公私”都是人脸的造形，“公”是人脸的正面形象，“私”是侧面的鼻子。^① 中国文字是象形文，“人”字有两腿支撑，“身”字有突出的肚子，都不外是人体的写照。在甲骨文中“公”是指王公，先公，释公为人的面形，自有一定的道理；可“私”字在甲骨文中却是携带的意思，这点我曾向甲骨文专家罗坤请教，私具有与公相对的意思仍是后来的转义，私在甲骨文中的最初版本并非人体形态，所以这种解释并不能说明私字的出现与人的个体关系。

有关私的文本最早出现在先秦，《诗经·小雅·大田》：“雨我公田，遂及我私。”说的是井田制时代土地的生产方式，土地的所有者将土地分为九块，类似井字，中间是田主的田，四周分配给农奴耕种，田主的田称为公田，农人的田则为私田。私田的承担者是家庭，以一家一户为生产和分配单位，劳动者种了公田种私田，同是靠天吃饭，公田有雨，私田也就不缺水。这也证明这“私”字，不是单个人而是以家为单位的小群体，这与私的字源“自环”意义正相吻合。在春秋战国时期，常见有“强公室，杜私门”的记载，这“公”是指天子，“私”则指诸侯或诸侯的下属，所以这“私”也不是指个人而是群体，这一概念一直到封建社会中后期反对土地兼并的斗争中还沿用不衰。王安石变法、张居正改革都曾高扬强公杜私的旗号。所以，不论是公还是私，只是大群与小群、小小群的等级所有者，并非个体，都是集合概念。这私要加上“自”字，“自私”才有个人的意义，没有“自”作特指，这“私”并无个体的位置，至少在《诗经》时代是如此。这私具有个体性，成为多义词，仍是后来话，从字源的原生态上并未展现。所以这“私”，可大可

^① 参见范德茂、吴蕊：《关于“厶”字的象意特点及几个证明》，载《文史哲》，2002（3）。



小，可上可下，都是对隶属者而言，这是统治者与被统治者利益的等级分配，一家一户当是利益分割的最小单位，连这最小的“私”都以群体来承担，没有个体的位置，那“个人”又何在？

二 “人”和“我”的偏失

缺失个体的人是中华文化最大的积弊，传统文化如何看待“人”，是理解这一问题的关键。就“人”字而言，自古以来可以作类称、众称、他称，却不是自称。作类称的如：“人为万物之灵”、“精气为人”；作众称的如：小人、大人、圣人；作他称的如：文如其人，知人善任，他人。诸种说法总是落不到自身。由此可见，人有集合义，他者语，却缺少自己的存在。在古人眼中，人不是独立的个体，而是以群体相类别的一员，《礼记·曲礼下》说：“傺人必于其伦”，“傺，犹比也；伦，犹类也”。没有类别即没有伦，没有伦即不成为人，人之所以为人，就是有等级的类别及其成为类别的道德规范，这就是《孟子》所说：“教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”类别是整体性的，个人只有承担类别的义务，遵循整体的规范，成为称职的社会角色，这才成为人。这种以类定人的观念，重视的是人的社会角色，而非自然人的存在，一句“不是人”的骂人话，就可以把人开除出人籍。然而这是道德伦理的评判，作为人还是人，还是鲜活的生命，一样要穿衣吃饭。人首先是个体的生命存在，才有个体与个体的交往从而组成社会，自然性是生命之本，无视人的自然存在，必然导向对生命的漠视。而在中国古人心目中只有社会人，而无自然人的概念，社会人是在社会等级中体现的，冒犯了这种等级，就是大逆不



道。此种观念影响深远，以类定人，也就是以位定人，按这人所处的尊卑贵贱的社会地位来论定人的价值，从而构建了等级统治的理论基础；抹杀人的自然价值，也就是取消了人有可能承受的自然限制，从而无限地夸大社会角色的能量。传说中盘古氏开天辟地；有巢氏发明房屋；燧人氏发明用火；黄帝作旃冕，制衣服，烹谷为粥，蒸谷为饭；炎帝播种耕作，石上燔谷。在古人看来，天地的由来和生活方式的缔造者不是上帝和僧侣，而是被后世尊为道德楷模的圣人三皇五帝，形成圣人史观。在这种观念主导下，与其说是对人的重视，不如说这是重视伦理的又一表述方式。

所谓伦理，是人与人之间立身、为人、行事的人伦之道，是在宗法血缘为纽带的等级制度的基础上形成的道德观念，这是由君臣父子为核心推演的自上而下的社会关系网，一层驭一层，层层相隶属，每一层都以权力的整体而行使对个体的威慑，作为个人只有隶属在他人关系中才有存在的价值。政治、经济的严格等分，附以类别为尚的道德意识，使个人有强烈的隶属感，表现在人身和人格上多受制于他人，实际上是受制于权力。在家庭，个人隶属于父母；在国家，个人隶属于君主或长官。隶属观念与反射自省的道德修养相结合，使个性的压抑达到最大的强度，使个人很难有自我个体意识的苏醒。

实际上作为“我”的意识又何尝不是如此？“我”的字形从戈从弓，这是拥有兵器的形状，与繁体的国字相近，都以戈为主要构成。国家的产生是人类进入文明时代的象征，这“我”字与“国”的社会意义一样，是拥有权拥有的意思。阮元在《经籍纂诂》中考证“‘我’谓宰主之名也”，即能够行使主宰的人，怎样行使这主宰？《说文解字》对“我”字的解释是：“施身自谓也。”即置身在人群中的自称自谓，所以这第一人称的“我”，不是自己界定，而是依靠群体来定位，没有他者就没有我，“我”的定义不靠自身，是在人与人的相互关系中被确定的。



自己不能确定自己，这不能不带来一个问题：人是什么？我是谁？这样一个既简单又复杂的命题，却无声无息地在传统文化意识形态中迷失了。

人本来是自然性与社会性的统一，人本身即为大自然进化的产物，没有人就没有社会的存在，所以自然性是社会性的基础，社会性是自然性的发展。这两者的统一不是简单相加，而是相互渗透，在自然性中有社会性，社会性又积淀于自然性，感性与理性的互动，往往是自然性与社会性相互融合的表现。两者不可偏失，只言人的社会性，无视自然性，以群体消融个体，抹杀人性，这是封建专制主义统治的基础，在这种文化土壤中很难开发出民主、自由等现代观念。这种忽视人的自然性的倾向一直延续到现代，如单位人就是这种倾向的典型表现。单位，这是20世纪中叶以来在中国社会形成的特殊概念，它不仅是中国人供职谋生的场所，也包了个人的生老病死，这对解放后的中国人民提供了前所未有的生活保障，可也使个人隶属于单位而不可分离，一切都服从单位的分配，以致纯属私人的婚姻恋爱交友也往往要由单位过问或主宰。这种社会模式造成20世纪50年代，人是“驯服工具”论风行一时；60年代奉行“个人的事最大也是小事，公家的事最小也是大事”；“文化大革命”期间“斗私批修”铺天盖地，不敢言私在中国愈演愈烈。可以说从古代到现代，对“人”认识的误区，对中国民族文化心理造成深刻的影响。

另一方面也要看到，抹杀社会性也可能导致祸端，最典型的是西方的尼采哲学。尼采从强调人的自然本能而走向另一极端，给“人”和“我”赋以“权力意志”充分发扬的意识，强调人和我绝对拥有生命本能、冲动和扩张的权力，“我是”就是一切，把人的自然性张扬到极点，因而被希特勒利用来为法西斯主义造势，这是一大教训。

所以中国的启蒙思潮，不同于西方追逐个人欢乐，从天国



回到人间，因为中国古人并不缺乏这种享受，也不可能一步走向个性解放、人格独立。所以首先应使个体从隶属的群体中分离出来，给“私”以一定的地位和活动的空间，这在中国是个艰难的历程。

三 “私”的个体意识的萌动

私，首先是以个体而存在，这是人类进化的产物，也是与财产私有制、国家产生具有同样进步意义的历史活动。所谓私，是人们自发保护自己的本能意识，是大自然赋予人的自然权利，可这也是伴随财产权而形成的人与人等级拥有的意识。所以“私”本身既要保护、张扬个体利益，又离不开群与己的协调和磨合，这是文明社会的双刃剑，需要道德调控，从而成为伦理的重要命题。但在中国泛政治化的意识形态下，“私”字又被扭曲为政治性问题，使公私之争超越伦理而成为政治斗争的附庸。

历代的思想家们都奉行崇公灭私的经典之教，连篇累牍地教化民众。《尚书》提出：“以公灭私，民其允怀。”（《尚书·周书·周官》）《慎子》说：“凡立公，所以弃私也。”（《慎子·威德》）“法之功，莫大使私不行。”（《慎子·逸文》）贾谊的《新书》说：“兼覆无私谓之公，反公为私。”（贾谊：《新书》卷八）曹羲说：“夫至公者，天之经也，地之义也，理之要也，人之用也。”（《全三国文》卷二十）东汉的马融《忠经》说：“忠者，中也，至公无私。天无私，四时行；地无私，万物生；人无私，大亨贞。”西晋傅玄在《傅子·问政篇》中说：“私不去则公道亡。公道亡则礼教无所立，礼教无所立则刑罚不用情。刑罚不用情而下从之者，未之有也。”南宋陈亮说：“道之在天下，至公而已矣。”（《龙川文集·又丙午秋书》）种种论说莫不把公字



推为人间的天道至理，使崇公灭私的观念成为超强化的意识形态切入社会生活的方方面面。

所以在中国道德观念中“公”字一统天下，连“私”字的字源中也渗入小群体的“公”，以公化私，这“公”字可谓无孔不入。可这“公”是以政权来体现的，政权又以君主为代表，“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”（《诗经·小雅·北山》），最终使“公”归为一人所有。王朝的兴亡盛衰，往往表现在这“公”是你拥有，还是我拥有，胜则为公，败则为私，孰公孰私都是有权者的自称或他指，这种争斗贯穿中国古代历史。

公与私的分离，最初是小群体与大群体相区别的意识，比起混沌模糊的“畜群意识”来说是人类的进步，然而公与私从分离伊始就被当作成争夺权力、财富的依据，个体被大小不等的群体所淹没。不管当事者是否承认，个体是社会的本元，财富的创造和社会义务的承担，都要落实到个人，个人意识的抬头势必冲击群体，因此群与己成为公与私的道德规范，引发思想界的大争论。这第一个回合就是春秋战国时期贵己思潮的兴起。

公元前五、六世纪从商周沿袭一千多年的社会机制在急剧衰落，中国面临礼崩乐坏的新局面，杨朱学说盛行一时，据《孟子》说：“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨。”在思想界杨朱与墨家平分秋色，据《吕氏春秋》说：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”这“为我”鲜明地打出私的旗号。比这更彻底的是巫马子的学说。《墨子》记载他们的对话时说：“巫马子谓子墨子曰：‘我与子异，我不能兼爱。我爱邹人子越人，爱鲁人子邹人，爱我乡人于鲁人，爱我家人于乡人，爱我亲于我家人，爱我身于吾亲，以为近我也。击我则疾，击彼则不疾于我，我何故疾者之不拂，而不疾者之拂？故有我有杀彼以（利）我，无杀我以利（彼）。’”这后一段话说，



人打我，我疼，人家被我打，是他疼，那我何不让他疼，以“杀彼利我”呢，这是从自然的疼痛中感受自我，把自我利益放在第一位。巫马子反驳墨子的兼爱说：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？”他认为墨子以牺牲自己利益换取他人的利益，与杀彼利我，道德功利是同样的，不分高下。当墨子问他“子之义将匿邪？意将以丘人乎”时，他说：“我何故匿我义？我将以告人。”在儒家克己复礼衰微之际，为我、贵己的主张声振天下，但是这依然不脱儒家的治世格调，汉代的刘向在《说苑·政理》中说：“杨朱见梁王，言治天下如运诸掌。”《列子》记载：“杨朱曰：‘伯成子高不以一毫利制，舍国而隐耕；大禹不以一身自利，一体偏枯。古之人损一毫利天下，不与也；悉天下奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。’”为我、贵己的要旨是，以人人不利天下而治天下。说到底，这是政论，不是人论。真正发现个体价值，是杨朱的后学提出的“尊生”和“重身”说。《吕氏春秋》特设《贵生篇》将人生分为全生、亏生、死、迫生，并以满足人生欲望的全生作为人生的最高境界。《庄子·让王篇》中记载子华子以“两臂重于天下，身亦重于两臂”劝说昭僖侯：“今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子，不可以比焉；论其轻重，富有天下，不可以易之；论其安危，一曙失之，终身不复得。”把人的生命价值看得比权力和财产更重要，在思想史上提出“生”和“身”的命题，这是对私的第一次张扬，也是私在被群体占用后，以“生”和“身”的概念体现个体利益的另外一种表述方式，它们都以强调人的自然性而突破传统规范，体现了对生命本体的关怀。



四 明清启蒙思潮中对“私”的发现

应该说对个体生命关怀的学说在中国也不绝于缕，但始终处于被压抑的地位，即使在先秦“盈天下”的杨子、巫马子学说，也只能星星点点地散见于诸子的篇章。到封建社会后期，在宋明理学崇天理、灭人欲的高压下，“私”更无藏身之处，然而发展到明后期，王艮对天理作了重新的解释，他说：“天理者，天然自有之理也。才欲安排如何，便是人欲。”（《王心斋全集》卷一，《语录》）人的本性是自然，自然趋向快乐，因此作《乐学歌》：“人心本是乐”，以歌颂快乐人生。穿衣吃饭是自然要求，顺应自然要求，就是至道和快乐。这就从理论上提出了“人同此欲”是“自然天则”的命题，强调人欲与天理并非天生对立，顺应自然的发展，以己欲度人欲，乃是顺人意应天理的行为，这在灭人欲盛行的中世纪无疑是惊世骇俗之论。

由肯定人欲进而提出“尊身”的观念，认为“尊身不尊道，不谓之尊身。尊道不尊身，不谓之尊道。须道尊身尊才是至善”。“道尊则身尊，身尊则道尊。”（《王心斋全集》卷一，《语录》）由此相应地又提出“爱身如宝”的思想：“知保身者，则必爱身如宝。能爱身，则不敢不爱人。能爱人，则人必爱我。人爱我，则我身保矣。能爱人，则不敢恶人。不恶人，则人不恶我，人不恶我，则身保矣。能爱身，则必敬身如宝。能敬身，则不敢不敬人。能敬人，则人必敬我。人敬我，则吾身保矣。能敬身，则不敢慢人。不慢人，则人不慢我。人不慢我，则吾身保矣。此‘仁’也，‘万物一体之道’也。”并按此理推至“齐家”、“治国”、“平天下”，认为“吾身保，然后能保天下矣”（《王心斋全集》卷一，《语录》）。把尊身提到尊道的地位，认为



保身与保国、保天下是一致的，这是对“身”的最高评价，显然，这“身”是依托个体的人而存在的，有身尊才能做到道尊，实际上这已超越群体，属于个体性的范畴。在群体为本位的传统文化中，突出“身”和“生”的观念，回归人的本性，是个体从群体剥离的前提，是冲破封建伦理坚冰而走向人文启蒙的先导。

这在中国是个艰难的历程，近代人文启蒙以崇尚个人价值和人格独立为内涵，这是封建文化对人的传统观念中难以含有的内容。“人文”这一概念在中国虽然古已有之，但这是指人与人的关系，与西方的人文观大相径庭。在中国呼唤个人意识的觉醒，首先要有“私”的回归，这是近代中国启蒙的必然历程。王艮在个体性和人同此欲方面突破传统禁锢，萌动了个人意识的觉醒。自此而后，说私道私的思潮接连而出，覃思不断。袁宏道以“目极世间之色，耳极世间之声，身极世间之鲜，口极世间之谭”（《袁宏道集笺》卷五）激励人们尽情享受个人的欢乐，独抒性灵，使人耳目一新。李贽说：“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见，若无私，则无心矣。如服田者，私有秋之获而后治田必力；居家者，私积仓之获而后治家必力；为学者，私进取之获而后举业之治必力。”（《藏书》卷三十二，《德业儒臣后论》）黄宗羲说：“有生之初，人各自私也，人各自利也。”（《明夷待访录·原君》）他们都对“私”的合理性作了重新估价，使人震聋发聩。冯梦龙进而提出以情设情，鼓吹情能动天地、泣鬼神、生万物。他列举周文王喜好《关雎》的调情诗，吕尚掩面斩妲己，不忍心美人死在自己的刀下，孔夫子也有小老婆等，阐明圣人也有为情色而动心的私情。因此他说：“人知圣贤不溺情，不知惟真圣贤不远于情”；“情亦人之生意也，谁能不芽者！”（《茶余客话》卷十六）宣称六经皆为情教，倡议创立情教。傅山提出的反奴俗、反自锢更是高人一筹。凡此种种“性灵说”、“童心说”、“情教说”在明末风动一时，都



以论证私情、私欲的合理性而启人心智，启动了中国人文启蒙的新思潮。它从明清之际开启，经过中断，再开启，前进又徘徊，直到20世纪初年章太炎才提出人的“自性”和“主体在人”的思想，并从科学的角度系统地论证了人的自然性，才进入真正的启蒙时代，但那已到20世纪初期，比西方晚了二百多年。而近现代中国经济、政治、文化在曲折中发展的历程，又使得这一启蒙断断续续，遗留下诸多问题，意义不明，有待澄清，公与私的研究，就是突出的一例。

（本文作者刘志琴，中国社会科学院近代史所
研究员。北京 100006）

“公”、“私”观念与中国历史的演进

陈先初

三
六
六

一

中国人对“公”、“私”观念的区分一向十分注重，而且自古至今，“公”、“私”观念被视为一对互相对立的范畴，前者受到普遍的推崇，后者则遭到恒久的贬抑。抑私崇公，成为中国政治文化和道德文化的一个重要特征。

就抑私崇公之观念的起始而言，至少可以追溯到先秦之儒家学派。儒家学派的基本社会政治主张是行“仁政”，故“仁”是儒家学说的一个最核心的范畴。何者为“仁”？有两种表述：一曰“克己复礼为仁”；一曰“仁者爱人”。所谓“克己复礼”，其一般的意义是指克制、压抑一“己”之私欲，使个体的言行完全服从于“礼”即公共秩序。所谓“仁者爱人”，则是更多地从道德层面强调爱“人”，爱“人”即是爱他人、爱众生，而不



是爱自己。这里，儒家创始人虽然没有明确将“私”（“己”）与“公”（“人”）对立起来，但“克己”与“爱人”的区分已经很明确了。

“公”“私”观念的进一步明确表达是《礼记·礼运》中一段人们熟知的经典描述：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

在讨论“公”、“私”观念时，中国古代的先贤们更多的是从道德上立论，即使在政治领域所主张的“仁政”，其着眼点也还是“德治”。儒家所倡导的“克己复礼”、“仁者爱人”等等，不过是提倡一种道德境界，即希望人们通过自我修养、内省等手段，去掉私欲、私心，最后达到“公而忘私”、“大公无私”，上升到“圣人”的境界。如果大家都争做“圣人”，“人皆为尧舜”，“德治”的目的也就达到了。

在道德领域提倡克己、忘我、一心为公，这是中国传统文化中的可贵之处，它体现了人的高尚之所在。但是应该看到，在中国历史的长河中，儒学创始人倡导的克己为公的道德观念，被后人予以绝对化，进而成为抹杀人的正当要求、强使人们绝对服从统治者的道德借口，所谓“存天理，去人欲”即是。不仅如此，长期“克己”、“去私”的道德教化，虽然使人们接受了“公而忘私”这种高尚的道德观念，同时也使人们接受了视个人权利为微不足道、将个人权利让渡给政府为理所当然的政治观念或政治文化（当然形成此种政治文化的原因较为复杂，



不仅只有道德因素)。在这种政治文化背景下我们看到，在中国历史上，政治制度缺乏任何明确承认的和法律上接受的政府与私人利益之间的联系，人民与官员、普遍的要求与政府的政策之间的关系从来就没有一个明确的定义。在实际生活中，政府与私人利益的界限趋于一种绝对化，任何人，无论是官员还是老百姓，都不得不面对这样的情形，即私人利益对政府没有合法的要求。不存在以民间为基础的权力群体，人们对政府提出任何私人利益的要求都是自私的、错误的、危险的。任何基于私人利益的有组织的压力和要求，一旦公开表达出来，就会被认为是对公共利益与秩序的威胁。对于政府，人民应该是服从而不是要求。政府既是道德的化身，又是所有私人利益的代表，利益的表达和利益的聚集永远为统治阶级所垄断，政府的道德正义和公众代表的身份为一切个人利益的表达提供了绝对的标准答案。

毫无疑问，中国政治文化中体现出来的这种“公”“私”观念，已与其在道德文化中表达的意义相去甚远。但此二者并不是没有关联的。道德文化中的抑“私”崇“公”必然使人们放弃自己对合法政治权益的要求，似乎向“公家”即政府争取自身的利益就是人格不高尚，这大大强化了“公家”的绝对性和合法性；而政治文化中将公私关系的绝对化，又从道德文化中取得正当的思想资源。如果在政治领域，公家即政府完全遵循道德律令，其作为人们利益的代表还未尝不可，问题是，如同我们在历史上所看到的那样，统治者往往是利用人们的权利让渡，以公众代表的身份，尽可能地去满足自己的私欲。这不仅极大地损害了“公家”的形象，而且其假公济私的道德“示范”使整个社会风气遭到毒化。其结果是，古圣先贤所悬为理想的大公无私、“天下为公”的道德境界被人们所拒斥，“天下一家”的政治理想也外化为不折不扣的“家天下”。在道德和政治两个层面，“公”和



“私”的关系都严重错位了。

二

进入近代以后，随着中国国门被迫打开，西方文化，尤其是自文艺复兴以后逐渐形成的“个性”、“人权”、“自由”、“民主”、“科学”等近代价值观念不断传入中国。在这一过程中，中国人的“公”“私”观也开始发生新的变化。

最重要的变化是一反过去数千年里对个性的否定和对私欲的压抑，公开强调对“人”的尊重和对个性的张扬。康有为就是这方面的著名代表人物之一。康有为从自然人性论的观点出发，提出人具有“天生”之性即“人性”，如“食味、别声、被色”等等，认为这些都是出自人类肉体和精神上的需要，是与生俱来的，因而是正当的。他不同意孟子的性善性恶说，因为自然之性本来无所谓善恶；也不同意程朱关于气质之性和义理之性的区分，认为那不过是为“存天理，去人欲”的说教寻找借口。他肯定人们去苦求乐、争取个性自由和个人权利的合理性，认为“圣人之为道，亦但因民性之所利而利导之”^①、“凡导民者，因人情所必趋，物性所不能遁者，其道必行”^②。康有为指出“圣人”不仅不否定人性而且还因民性而引导人民，这便从根本上否定了“存天理，去人欲”的说教，同时也重塑了传统的“圣人”形象。

既然人性得之于自然，人性便是平等的，进而言之，人人都是平等的。康有为从自然人性论得出了“人人平等”的结论。

^① 康有为：《春秋董氏学》卷六上，152页，北京，中华书局，1990。

^② 同上书，153页。



他说：“天之生物，人为最贵，有物有则，天赋定理，人人得之，人人皆可平等自立”^①。又说：“人人独立，人人平等，人人自主，人人不相侵犯，人人交相亲爱，此为人类之公理，而进化之至平者乎！”^② 这里，康有为强调“人人独立，人人平等，人人自主”，并提出“天之生物人为最贵”的命题，是近代资产阶级政治学说中推崇人（作为个体的人）的价值、人的尊严、人的权利的鲜明反映。这已经基本摆脱了中国传统道德观念和政治文化对“人”的束缚，“人”被提升到前所未有的高度。康有为的这些观念，反映了中国新兴资产阶级渴望参政的意愿和要求，也为其兴民权、设议院、建立君主立宪政体的政治主张提供了理论依据。

与康有为一样，梁启超也强调“个人”的权利和价值。他认为，在传统的儒家学说的熏陶下，以及在封建专制主义的长期压制下，中国人失去了个性，失去了应有的个人权利，甚至失去了争取应得权利的思想和意识，在权利受到侵害时，人们感觉不到丝毫痛苦，变得“麻木不仁”。据此，他提出“新民”主张，呼唤人们脱离“奴隶”状态而自觉成为“国民”。所谓“国民”，在梁启超看来，关键在于其应具有自主、自立、自治的精神和能力，在于每个人都应具有权利意识，即国民意识。梁认为，国民意识的养成“必自个人始”，必须要有“人人皆不肯损一毫”的精神才行。“争夫人之损我一毫所有权”即争属于自己的一份权利，如果人人都这样做，则“一部分之权利，合之即为全体之权利；一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想”^③。如此，“以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患，其民不可得而侮，其国不可得而亡”

① 康有为：《孟子微》卷一，7页，北京，中华书局，1987。

② 同上书，23页。

③ 梁启超：《新民说》，《饮冰室合集》专集之四，36页。



(梁启超：《论近世国民竞争之大势及中国前途》)。这样的人民，才是近代意义上的“国民”；以这样的国民组成的国家，才是近代意义上的国家。

作为近代中国著名的资产阶级维新派代表人物，康、梁没有囿于传统的道德观念对“私”人大加鞭挞，而是基于近代西方资产阶级政治学说强调“人”的价值、人的权利的正当性，并以之作为近代国家赖以建立的前提条件；他们将传统的国家称为“朝廷”，以此与近代意义上的国家相比较，指出“朝廷者，一姓之私产也”、“国家者，全国人之公产也”^①。这样，就不仅在政治学说上纠正了历代统治者肆意歪曲了的“公”、“私”关系，而且为资产阶级的维新运动乃至其后的革命运动提供了理论支持。

1911年，资产阶级领导的辛亥革命爆发。辛亥革命推翻了延续两千多年的作为“一姓之私产”的封建帝制，建立了中华民国。这一历史性的“国体”巨变，其意义至深且巨。但不幸的是，辛亥革命的果实很快落到封建军阀手中，“中华民国”只剩下了一块空招牌，甚至就连这块空招牌也呈摇摇欲坠之势。梁启超曾经断言：国乃积民而成。舍民之外，则无有国。这一断言再一次得到了无情的验证。陈独秀也揭示了同样的道理，不过他讲得比梁启超更加尖锐：

吾国年来政象，惟有党派运动，而无国民运动也。……而不出于多数国民之运动，其事每不易成就；即成就矣，而亦无与国民根本之进步。^②

今之所谓共和，所谓立宪者，乃少数政党之主张，多数国民不见有若何切身利益之感而有所取舍也。……是以立宪政治而不出于多数国民之自觉，多数国民之自动，惟

^① 梁启超：《中国积弱溯源论》，《饮冰室合集》文集之五，北京，中华书局，1989。

^② 陈独秀：《一九一六年》，载《青年杂志》，第1卷第5号。



日仰望善良政府，贤人政治，其卑屈陋劣，与奴隶之希冀主恩，小民之希冀圣君贤相施行仁政，无以异也。^①

由于认识到“国民”之于国家的极端重要性，所以当辛亥革命失败后不久，以陈独秀为代表的一批有识之士便效法康、梁当年的努力，在更高的层次上发动了一场旨在造就新型“国民”的启蒙运动——新文化运动。

1915年9月，作为新文化运动之主要阵地的《青年杂志》正式创刊。在创刊号上，陈独秀公开亮出“人权”和“科学”两面大旗，其中“人权”之基本内容，就是指人民“各有自主之权，绝无奴隶他人之权利，亦绝无以奴自处之义务”。他同样以西方资产阶级的“天赋人权说”作为思想武器，指出“自人权平等之说兴，奴隶之名，非血气所忍受”；号召人们树立进取精神，“脱离乎奴隶之羁绊，以完其自主自由之人格”，让“一切操行，一切权利，一切信仰”，均“听命各自固有之智能”，而拒绝任何“盲从”^②。

陈独秀倡导人们去掉奴性，养成“自主自由之人格”，同康、梁一样，都是受到了西方启蒙学者人权观念的启发，表现出对人自身之价值的肯定和对人的权利的尊重，这与“孔子所谓修身不是使人完成他的个性，乃是使人牺牲他的个性”^③完全相反。同时他呼唤“自主自由之人格”之养成，其目的也同康、梁一样，都是为了使人们由“奴隶”变为“国民”，从而为中国政治由“个人政治”向“国民政治”转变创造必不可少的前提条件。他说：“所谓立宪政体，所谓国民政治，果能实现与否，纯然以多数国民能否对于政治，自觉其居于主人的主动的地位

① 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，载《青年杂志》，第1卷第6号。

② 陈独秀：《敬告青年》，载《青年杂志》，第1卷第1号。

③ 李大钊：《由经济上解释中国近代思想变动的原由》，载《新青年》，第7卷第2号。



为惟一根本之条件。”他认为，如果具备了这一条件，中国便有了真正“弃数千年相传之官僚的专制的个人政治，而易以自由的自治的国民政治”^①的希望。

不难看出，无论是康、梁，还是陈独秀，他们的立论都已不再局限于道德的范畴，而是从政治学说的层面探讨个人与国家的关系，即“私”与“公”的关系。他们站在民主主义的立场上，利用资产阶级的政治学说，批判扼杀个性、培养奴性的封建旧道德，批判人民无权、君主专权的专制主义政治，同时号召人们破除迷信，解放思想，养成自主自由之国民人格，立于自觉自动之国民地位。康、梁、陈等人的上述努力，使中国传统的“公”、“私”观念在政治学说的层面上第一次具备了近代形态。这既是中国思想界的巨大进步，同时也是中国社会的巨大进步。

三

20世纪20年代，中国共产党成立，随即开展了共产主义运动。共产主义运动以马克思主义为指导，其奋斗目标是彻底打破建立在私有制基础上的政治、经济结构和一切私有观念，建立没有剥削、没有压迫，无论政治上还是经济上都高度公有化的社会制度。这无疑是中国历史上前所未有的制度革命和思想革命。在这一革命过程中，“公”、“私”观念经历了一番重新定位。

毛泽东无疑是中国共产党人中最具发言权的权威。早年的毛泽东，曾受康、梁的影响，信仰民主主义。他认为“现在国民性情，虚伪相崇，奴隶性成，思想狭隘”；指出只有“洗涤国

^① 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，载《青年杂志》，第1卷第6号。



民之旧思想，开发其新思想”^①，即如同康、梁、陈所主张的那样，破除奴隶思想，养成自主自由之思想，改造中国才有希望。这里也是把解放个人视为解放国家的先决条件。但是当毛泽东接受马克思主义投身于中国的共产主义运动即新民主主义革命后，其对个人与国家，即对“私”与“公”的关系的认识，则发生了根本性的变化。这时，“无产阶级只有解放全人类才能最后解放无产阶级自己”的马克思主义信仰，政权为全体人民所共有、生产资料为全体人民所公有的新型社会制度的召唤，以及长期革命战争中形成的集体主义的高度的组织纪律观念等等这一切，使毛泽东的思想无论在政治领域、经济领域，还是在道德领域，都不约而同地向“公”的一面明显倾斜，一切与“私”相关的制度、思想、观念、行为，都被压缩到不能再小的空间，甚至被完全否定。

在政治上，主要是在国家政权问题上，毛泽东坚决主张建立一个各革命阶级共同所有而非少数人所得而私的新民主主义国家。他引用中国国民党“一大”宣言中关于“近世各国所谓民权制度，往往为资产阶级所专有，适成为压迫平民之工具。若国民党之民权主义，则为一般平民所共有，非少数人所得而私也”的政治宣示，强调：共产党人所要建立的国家，不仅不能是君主专制的封建主义国家，也不能是资产阶级一个阶级专政的资本主义国家即旧民主主义共和国，而必须是各革命阶级联合专政的新民主主义国家即新民主主义共和国。他认为，只有这样的共和国才能真正体现“非少数人所得而私的精神”，才称得上是“名副其实的中华民国”。毛泽东的这种国家主张成为新民主主义理论的一个重要组成部分，指引着中国共产党的新民主主义革命。随着这一革命的胜利和中华人民共和国的成立，毛泽东的政治构想成为现实。历史证明，摒弃为少数人所得而私的国家政权，建立为一般平民所共有的新型国家政

^① 《毛泽东早期文稿》，639页，长沙，湖南出版社，1990。



权，是中国共产党和毛泽东的正确选择。

在经济制度上，传统社会主义理论的要求是废除一切形式的私人所有制，代之以社会主义的公有制。这也是中国共产党自成立伊始就已确定的奋斗目标。不过，由于近代中国社会是一个半殖民地半封建社会，特殊的国情决定了中国的革命只能经由新民主主义再到社会主义，因而在革命的第一阶段，还不能一下子全面实行社会主义的公有制，而是必须实行多种所有制并存的经济结构，在一定范围内保留私有制（如私人资本主义经济和个体农业、手工业经济）。对此，毛泽东的认识曾经是非常清醒的。他说：新民主主义革命所具有的资产阶级民主主义性质，决定了“这个革命的对象不是一般的资产阶级，而是民族压迫和封建压迫；这个革命的措施，不是一般地废除私有财产，而是一般地保护私有财产；这个革命的结果，将为资本主义扫清道路而使之获得发展”^①。这里明确地将保护资本主义私有财产作为新民主主义的一大经济政策予以确认（后来毛泽东将其列为新民主主义的三大经济纲领之一）。与此同时，他还解释了采取这一政策的经济原因，他说：我们之所以不没收独占资本以外的其他资本主义的私有财产，“不禁止‘不能操纵国民生计’的资本主义生产的发展，这是因为中国经济还十分落后的缘故”^②。

按照新民主主义的经济纲领，在新中国成立的最初几年里，包括私人资本主义经济和个体农业、手工业经济在内的私有制经济作为新民主主义经济的重要组成部分，获得了较为健康的

① 此处所引用的是毛泽东《论联合政府》报告的原文。该报告在收入《毛泽东选集》时，这段话的最后一句被修改为：“这个革命的结果，将使工人阶级有可能聚集力量因而引导中国向社会主义方向发展，但在一个相当长的时期内仍将使资本主义获得适当的发展。”（见《毛泽东选集》，2版，第3卷，1074页，北京，人民出版社，1991。）

② 《毛泽东选集》，2版，第2卷，678页，北京，人民出版社，1991。



发展，然而这种局面维持的时间太短促了。出于对社会主义的片面理解和对资本主义的恐惧，加上其他种种原因，中国共产党对私有制经济的继续存在和发展很快便失去了耐心。1953年，中国共产党决定展开一场旨在消灭私有制的社会主义改造运动，随之在中国城乡掀起了废除私有制的大浪潮。在这一浪潮的猛烈冲击下，短短的两三年时间里，私有制经济就被扫荡殆尽，单一的公有制经济结构普遍建立起来，毛泽东所规定的社会主义改造目标得以实现。不仅如此，在“公有化程度越高越好”、“所有制形式越纯越好”的思想作用下，又不遗余力地拼命扩大公有制经济的规模和提高公有化层次，以“一大二公”为特征的人民公社的普遍建立，就是一个突出例证。由此我们看到，由于对私有制的不必要的恐惧和对公有制的盲目崇拜，中国共产党在经济领域曾经处理得比较好的公私关系一度遭到严重扭曲，它的严重后果是造成了生产力发展的长期停滞不前。

三七六

在思想文化和道德领域，中国共产党基于自身的工人阶级先锋队性质和马克思主义的理论要求，总是强调要把国家利益、集体利益、他人利益放在第一位，而将个人利益放在第二位。毛泽东曾经指出：“应该使每个同志明了，共产党人的一切言论行动，必须以合乎最广大人民群众的最大利益，为最广大人民群众所拥护为最高标准”；必须“以中国最广大人民的最大利益为出发点”^①。他又指出：“共产党员无论何时何地都不应以个人利益放在第一位，而应以个人利益服从于民族的和人民群众的利益”^②；为了国家、民族和人民的利益，共产党人应“不惜牺牲自己个人的一切，随时准备拿出自己的生命”^③。毛泽东所要求共产党人必须做到的这种敢于牺牲个人一切的精神，是对

① 《毛泽东选集》，2版，第3卷，1096页。

② 《毛泽东选集》，2版，第2卷，522页。

③ 《毛泽东选集》，2版，第3卷，1096~1097页。



“公”“私”关系作出的马克思主义的最高诠释。

中国共产党人既要在思想上树立视国家利益、人民利益高于个人利益的观念，又要在道德上成为大公无私的模范。毛泽东曾经在《纪念白求恩》一文中高度称赞白求恩同志具有“毫不利己专门利人”的精神，并号召大家学习这种精神，做“一个高尚的人，一个纯粹的人，一个有道德的人，一个脱离了低级趣味的人，一个有益于人民的人”^①，就是对共产党人提出的道德要求。毛泽东所倡导的这种精神，吸取了中国传统道德中的精华，同时又赋予了新的时代特质；“毫不利己专门利人”与“一切有益于人民”相结合，发展成为共产主义的新道德，这种新道德是对以往一切旧道德的超越。

毛泽东所倡导的先公后私、大公无私的共产主义思想和共产主义道德，对于共产党人来讲无疑是绝对必要的，但不能由此得出结论，即在实际的社会生活中可以对个性的存在、个人的正当权益全然不顾。然而我们不得不指出，在实际社会生活中，的确存在着这种情形。我们注意到，人们常常不能作为个体而存在，而只能作为广泛而具体的各个不同集团中的一员而存在；一个人要成为人民中的一员，就只能以某个特定阶级的成员的身份出现。对于个人而言，所应做的只是承担应尽的义务，要求权利则是自私的和可耻的；只有彻底抛弃个人的一切，将个体完全溶化于集体之中，才具有人生的意义。这种对于个体与集体即对“私”与“公”的关系的片面理解和实践，在“文化大革命”时期发展到极至，这就是无所不在的“斗私批修”和“灵魂深处闹革命”。“文化大革命”中人民基本权利普遍遭受践踏，这不能不说与对“私”人的极度蔑视有关。但是值得思考的是，对私人权益的过度侵害并未对“公家”即对国家、对民族的利益带来加倍的补偿。

^① 《毛泽东选集》，2版，第2卷，660页。



据上所述，中国共产党和毛泽东在领导中国革命和建设的历程中，其思想和实践都包含着对“公”“私”观念及其相互关系的认识 and 解决。其中有许多认识、命题达到了马克思主义的新高度，对革命和建设事业起到了积极的指导或推动作用，但也产生了一些认识上的、理论上的严重偏差，这些偏差在特定的时期造成了较为严重的后果。

正确伴随着失误，经验与教训并存。“文化大革命”结束后，中国共产党科学地总结以往的经验教训，重新确立解放思想、实事求是的马克思主义思想路线，全面拨乱反正，“公”“私”观念以及二者之间的关系，也得到全新的定位。此后，无论在政治领域、经济领域，还是在思想道德领域，“公”“私”二者都逐渐各得其所，并逐渐形成了相互促进的新局面，社会的发展也由此获得了一种新的动力。

公天下、家天下与私天下

张分田

公天下论是中国古代最重要、最流行的政治理论之一。《礼记·礼运》有“大道之行也，天下为公”。《吕氏春秋·孟春纪·贵公》有“天下，非一人之天下也，天下之天下也”。这些思想命题被历代思想家、政论家反复征引，它的影响既广泛又深远。

在中国思想史研究领域，许多学者称这一类思想命题为“民主主义思想”、“反专制思想”。例如，有的学者认为《礼运》篇的思想表明儒家主张建立“民权的大同世界”^①。许多前辈著名学者都有这种论断，仿而效之、延而袭之的后学自然为数众多。在这方面，以鼓吹弘扬“儒家民主主义”的现代新儒家最为典型。

这种解读方式的特点是把具有特定内涵的古代思想附会为现代思想。将《礼运》的“大同”、“天下为

^① 参见徐顺教：《〈礼运〉大同与孙中山的天下为公》，见中国孔子基金会编：《孔子诞辰 2540 周年纪念与学术讨论会论文集》，上海，上海三联书店，1992。



“公”解读为民主共和政治最为典型。最早将“天下为公”附会为民主政治的是康有为，而他的观点又有广泛的影响。康有为在《礼运注叙》中写道：“天下为公，选贤与能，官天下也。夫天下国家者，为天下国家之人共同有之器，非一人一家所得私有，当合大众公选贤能以任其职，不得世传子孙弟兄也。……固只有天下为公，一切只本公理而已。”这段话的大部分文字符合中国古代公天下观念的本义，而“大众公选”之意却是古代思想所不具有的。将“天下为公”解读为“大众公选”，这是一种附会。正如一位日本学者所说：“天下为公四字……也不过说让天下于有德的人罢了，全然不舍民主的思想，也没有治权在人民全体的意思。……就算含有民主思想，却还不见得有共和思想。天下为公四字中，并没有大总统公选的意味。总而言之，绝不可以把这一句话认做民主共和主义。”^①

对《吕氏春秋》贵公思想的评价与此相似。许多学者认为《吕氏春秋》立君为了利群、天下属于天下的思想是民主思想。在研究《吕氏春秋》的专著中，这种观点很常见。

对此，学术界有不同看法。但是，这些学者也把公天下观念与家天下制度对立起来。因此，迄今为止尚未有人从帝王观念、统治思想和全社会普遍政治意识的角度全面审视这类思想命题。

本文的核心论点是：中国古代的公天下论集中回答了设君之道、为君之道和择君替君之道等重大政治理论问题，它既论证了人类实行君主制度的必然性与合理性，又为君权的存在与行使设置了条件和规范。

^① [日] 服部宇之吉：《儒教与现代思潮》，15页，台北，文星书店，1965。



立君为公、君位为天下之公器、君道尚公、天下非一家一人私有等思想是中国古代统治思想的重要组成部分。一般说来，历代统治者不仅不排斥这些思想，还往往自觉地运用它、利用它来调节政治或变革政治。这类现象不能简单地一律斥之为粉饰政治。

一 立君为公的设君之道

公天下论首先回答的是设君之道，而公天下论的第一要义是立君为公。在这个意义上，公天下论属于政治本体论的范畴，它集中回答了君主制度的来源、目的和功能等根本性的政治理论问题。

君主制度由何而来，因何而设？这个问题涉及君主论的理论基础和帝王观念的核心内容，即君主制度的必然性和治权在君的合理性。它又是进而解释帝王权势、君道规范和帝王统治的重要依据。中国古代思想家提出的有关论点很多，简言之，即天、道、圣立君，而立君的目的在于主持社会正义，利群为公。

设君利群的政治观念至迟可以追溯到西周时期。《尚书·泰誓》说：“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。”该篇还把“元后”比作“民之父母”。这就是说，君主制度是上帝创造的，天对帝王宠之以权力，让他协助天来治理人类社会，帝王必须像师长、父母一样教化、养育芸芸众生。《周书》、《诗经》诸篇还提出“革命”思想，即如果一家王朝、一个君主不能养民、保民，天帝就会另择“民主”，人间就会改朝换代。这就是说，立君的宗旨是养育广大臣民，君主“代天牧民”，为“民主”，而为君的必要条件是为天下众生谋福利。《泰誓》虽系后人整理成文，但该篇文字曾为《孟子·梁惠王下》



等先秦文献征引，再参考《周书》其他篇章的思想，上述思路属于西周的统治思想当无疑问。《周书》是西周统治者昭告天下的政治文诰，《诗经》是广为传诵的颂辞民谣，有关的政治观念显然具有相当广泛的影响力。天立君择君以主天下、利众生，这一直是中国古代公天下论的核心思想。由此可见，后世公天下论的基本思路在西周时期已经形成。

明确而又系统的设君利群为公论见于《吕氏春秋》。《吕氏春秋》的《贵公》、《去私》、《恃君》等篇明确提出君主制度为公利而设、君主必须利群为公的观点。《恃君览》认为人类生而柔弱却能“裁万物，制禽兽，服狡虫”，原因在于群居。“群之可聚也，相与利之也。利之出于群也，君道立也。故君道立则利出于群，而人备可完矣。”无君则社会秩序混乱，生活水平低下，人类无法自立于自然界之中。群居与公利，要求有一个人来组织社会，团结群体，维护公益，这就是设立君主制度的本因。既然设君利群为公，那么天下非一人之天下。推而论之，当今之世仍需坚持这种制度，君可废，国可亡，“而君道不废者，天下之利也”。君主制度体现着万世不可革除的社会法则。

其实这个思路并不是《吕氏春秋》所首创的。它在先秦各种主要政治学说中具有普遍意义。

例如，墨家持上帝鬼神立君说。墨子认为：远古“未有刑政之时”，天下之人皆自以为是，相互争斗，导致“天下之乱，若禽兽然”（《墨子·尚同上》）。自从有了以天子为首的正长体系，以赏罚统一天下之义，才使人类社会如丝之有纪、网之有纲。“察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之义，是以天下治也。”（同上）总之，“古者上帝鬼神之建设国都、立正长也”（《墨子·尚同中》），目的是统一天下公共之义，并通过赏善罚恶来维护社会正义，为大众群生谋求福利。

又如，道家及受其影响的一批学者持君主制度依据道义确立说。他们认为道是宇宙本体、万物宗主和普遍法则，世界一



切事物都是道的派生物。人类社会的一切制度、规范和准则都以道为本原和依据。老子说：“道者，万物之奥。善人之宝，不善人之所保。……人之不善，何弃之有？故立天子，置三公……”王弼注：“言故立天子，置三公，尊其位，重其人，所以为道也。”（《老子·六十二章》）君主制度本于道、原于道，它是道在人世间的体现。立君的目的是维护道义、教化众生。尊道必尊君，尊君为行道，由天子和百官构成的政权体系是合乎道义的。这个思路影响深远。道家中的黄老派认为“道生法”（《法经·道法》），阴阳家认为，“道生天地”，“道生德，德生正（政），正生事”（《管子·四时》），即一切根源于道，人间的政治制度、政治原则都是道的派生物。战国秦汉以来，一切认同“大道为本”的思想家都认同君主制度本于道、体现道的说法。许多儒家学者把道升华为最高范畴，他们虽然仍使用“天作君师”的命题，而天即道，道即天，义理、主宰之天与道可以互相诠释，所以也属于君主制度因道而设论者。

先秦法家也持道义立君说，他们常常把道、公、法作为同义词使用。许多法家代表人物认为道是“万物之始”、“是非之纪”，国家法制、治国之道、赏罚之术等，都因道而设，依道而行。他们以大道之公论证法治之公，以大道无双论证君主惟一，主张以法令立“公义”，以法治行公道。《商君书》、《韩非子》的为制止人间纷争而设立君主制度的观点也是设君利群为公理念的一种重要的表达形式。在先秦，法家最先明确提出尚公论，他们的国家与君主制度起源理论属于典型的立君为公论。

至迟自战国以来，凡是提出过系统政治理论的思想家都势必论及设君之道，其形而上的依据又都势必推及或上帝、或天道、或大道、或自然。绝大多数思想家还认为具体创立君主制度的主体是圣人。至于创立君主制度的目的，人们普遍认为是为了推进文明，安定天下，教化大众，养育庶民，福利众生。

中国古代思想家普遍认为，天下国家之公源于宇宙本体之



公。上帝无私、天道无私、大道无私、天地无私、日月无私、圣人无私，因而帝、天、道、圣所确立的一切社会准则、政治法则也以大公无私、诚信无欺、普济众生为基本特征。老子以天地“不自生”而“长生”来论证圣人“无私”而“能成其私”（《老子·七章》），他注重讨论公、王、天、道的关系，讲究“公乃王，王乃天，天乃道”（《老子·十六章》），并主张据道立君。儒家以天地之道“至诚无息”、“高明”、“博厚”的属性论证“大哉圣人之道”（《礼记·中庸》），以盛赞五帝三王的王制与圣德。法家以道的包容万物、一视同仁的属性来论证立君为公、法立公义、法治公平。阴阳家以天地四时的公道诚信论说政治起源和治道法则。《吕氏春秋·孟春纪·去私》以“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也”论证天下、君位非一人所私有。以上这些都是典型例证。这些思路很有代表性，也具有普遍意义。这一类哲理经汉唐学者的不断发挥，逐步达到登峰造极的程度。宋明以降，“天理之公”、“圣人无私”成为理学诸子及一切受其深刻影响的思想家共同的理论基础。在他们看来，“公”是天理与圣人的本质属性，一切正确的制度、规范、思想、行为，都是“天理之公”，反之便一律属于“人欲之私”（《朱子语类》卷一三）。在他们的著作中，将“天”、“道”、“天理”与“礼”、“仁”、“中”、“公”相互诠释的现象也很常见。既然宇宙本体以公为本质属性，那么由其派生和支配的人类社会及其政治模式也应以公为基本特点。人们普遍认为，宇宙本体、道德楷模的大公无私，注定了人类的各种社会法则理应体现大公无私。天大公、道无私，在其支配下的天下也理应大公；圣王、圣人大公无私，其所创立的制度和实施的政治必定大公无私。尽管不同时代、不同学派、不同思想家对“公”的理解存在差异，而政治必须以公为取向却是共识。“大道之行也，天下为公”正是这个思路的一般概括。

许多学者依据考据《礼记》的成书年代所得出的不同结论



去争执《礼运》的思想究竟属于孔子、墨家还是属于汉儒。其实早在先秦，天下不属于一家一姓的思想已经成为具有广泛性的认识。关于“五帝官天下”、尧舜选贤与能的传说早就到处流传。立君为公更是百家共识。燕王哙曾经仿效尧舜禅让。如果《说苑·至公》的记载属实的话，那么就连秦始皇也承认传位于贤能的“天下官”是至上的政治理想和至善的道德境界，甚至还曾一度动过仿而效之乃至超之越之的念头。可以不无根据地推断：“天下为公”很可能不仅是孔子的思想，还是当时许多人的共同理想。至少它也是对前人已有的一种政治观念、社会理想的追述、概括与升华。

为公利立君说是古代“公天下”观念的有机构成之一。秦汉以后，这种观念几成公论。其中黄宗羲的观点最具代表性。在《明夷待访录·原君》中，黄宗羲提出“天下为主，君为客”的精彩命题。他的基本思路是：“有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。”无君则天下利不兴、害不除，于是“有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害”（《明夷待访录·原君》）。设立君主制的本意是为天下兴利除害，三代之所以为盛世是由于帝王一心为公。如果君主不为公众谋福利，那么他将成为“天下之大害”。显而易见，虽然“天下为主，君为客”的命题是黄宗羲提出的，而其基本思路却古已有之。

就笔者翻阅历代众多文献所见，在中国古代社会，不仅没有任何学派、任何思想家提出过立君旨在为一家一姓一人的观点，而且许多帝王将相公然标榜“天下为公”。很显然，设君之道旨在公，大道行而天下公，这不是一家一派的思想而是一种传延久远的普遍性的政治意识。

与公天下论相关的设君之道，一方面论证了人类设立君主制度的必然性和治权在君体制的合理性，另一方面又为君主政



治确定了基本宗旨，为君权的存在与行使设定了基本条件。这种理论本身就内蕴着规范、制约、限制君权的思路。

二 确立公义的圣王之制

立君为公设君之道的第一个重要推论就是君主必须确立公义，实行大公之制。“公”为设君之道，“公”也就是定制之规。惟有建立“大公”的制度，才能体现、实现立君为公的宗旨。这种推理是符合一般思维逻辑的。实际上，历代思想家也的确非常重视制度之公的建设。

人类是否有过体现大公的王制？许多古代思想家的回答是肯定的。以儒家为代表的、也是最为流行的一种观点认为，三皇五帝三王之时曾经有过以“大公”为特征的“圣王之制”。《礼记·礼运》最为典型。该篇把理想社会分为“大同”和“小康”两个层次。大同的本质特征是：“大道之行也，天下为公。”在政治上，“选贤与能，讲信修睦”。在经济上，财富由社会分享而“不必藏于己”，人人参加劳动而“不必为己”。在人际关系上，“人不独亲其亲，不独子其子”，互相照顾，彼此友爱，男女、老幼各得其所。小康的本质特征是：“大道既隐，天下为家。”在政治上，君位世袭；在经济上，“货力为己”；在人际关系上，“各亲其亲，各子其子”。虽不得已而有城池、礼义、兵刑、智谋之设，由于圣王在上，君子执政，有“礼义以为纪”，却也君臣正，父子亲，兄弟睦，夫妇和。从儒家的全部政论和《礼运》的叙述方式看，大同指尧舜之世，小康指三代之时。二者的本质区别在于大同是“公”的极致，人们无须礼义兵刑的强制便自然而然达到了完美的道德境界，而小康则杂入“私”的成分，在礼法仁义的感召下，人们仍达到了较高的道德境界。



与大同、小康形成强烈反差的是当代。当代是“僭君”、“乱国”之世，礼崩乐坏，世风浇漓，人心不古。

《礼运》全篇的核心命题是“礼者，君之大柄也”，它的作者显然赞成实行君主制度。其基本思维逻辑是：由自然符合礼义的大同，到礼义得到全面贯彻的小康，再到礼义遭到破坏的今世，人类社会逐步蜕化。重返理想社会的途径是：首先健全礼制，“治政安君”，进而企及以礼为砥柱的“三代之英”，最终实现“大道之行”。所谓大同，实为“礼治”、“德政”理想的一种表达形式和最高境界。一般说来，古代著名思想家的“天下为公”观念都不具有否定君主制度、等级制度和财产私有制度的意义。然而他们又力图扩充这种制度中所内蕴的公的因素，使之达到理想的境界。

与此相似的思想是关于“官天下”与“家天下”的辨析。二者的区别主要在于王位禅让传贤还是世袭传子。换句话说，二者都属于“王天下”体制，官天下实行王位传贤制度，而家天下实行王位传子制度。古代思想家普遍认为官天下是公天下的极致。

据说，鲍白令之与秦始皇有过一次争论。统一天下后，自以为“功盖五帝”的秦始皇曾召集群臣商议，他问道：“古者五帝禅贤，三王世继，孰是？将为之。”鲍白令之对曰：“天下官则让贤是也，天下家则世继是也。故五帝以天下为官，三王以天下为家。”秦始皇仰天而叹曰：“吾德出于五帝，吾将官天下，谁可使代我后者？”令之对曰：“陛下行桀纣之道，欲为五帝之禅，非陛下所能行也。”秦始皇大怒，厉声呵道：“令之前，若何以言我行桀纣之道也。趣说之，不解则死。”令之历数秦始皇建宫室、修陵墓等“殫天下，竭民力，偏驳自私”的行为，指出：“陛下所谓自营仅存之主也。何暇比德五帝，欲官天下哉？”鲍白令之引用公理，依据事实，犯颜直谏，秦始皇无以应对，“面有惭色”（《说苑·至公》）。秦始皇读过《商君书》、《吕氏春



秋》等众多的先秦典籍，他的身边还有一批儒者参政议政，因此他肯定知道有关“公天下”的许多说法。汉代以降，学者们辨析官天下、家天下的事例很常见，君臣之间讨论这类问题的事例也并非罕见。即使《说苑》所记不是事实，而确有一些帝王承认官天下高于家天下当无疑义。

又如，帝王有一个常用的便称叫“官家”。据《香祖笔记》卷九记载：“宋太祖问杜镐‘官家’之义。镐以三皇官天下，五帝家天下以为对。太宗善之。”这类思想对于帝王观念和具体政治进程有一定的影响。官天下高于家天下也是一种社会普遍政治意识。

在点评中国古代有关思想现象时，许多研究者把“公天下”与“家天下”简单地对立起来，将“家天下”归入“私天下”的范畴。他们认为前者是对后者的否定，两者格格不入，进而判定前者为“民主主义”，后者为“专制主义”。这种认识是颇值得推敲的。它实际上是在用今人的观念解读古人的观念，因为按照现代政治观念，家天下无疑属于私天下。但是中国古代政治观念不完全是在这个意义上认识私天下。尽管古代思想家的确普遍将禅让贤能的“官天下”与世袭传子的“家天下”有所区别，品分高下，却很少有人将“公天下”与“家天下”直接对立起来，视为性质根本不同的两种政治制度。在一定条件下，家天下不属于私天下范畴。《礼运》将大同与小康分属于两个不同层次的理想境界的思路就是典型代表。“官”、“家”可以合成为“官家”称谓也证明“官天下”与“家天下”并不具有相互对立的文化意蕴。

值得指出的是：儒家还千方百计为家天下的合理性寻求理论依据。孟子说：“天与贤，则与贤；天与子，则与子。”（《孟子·万章上》）在他看来，君权天赋，判断君位合法性的根本标准是“天命”，只要符合“天与之，人之与”这个条件，传子与传贤并无道德高下之分。获得天命，符合民意，传子也是合理



合法的。祖先功德盖世，创业垂统，德薄的子孙可以继位。继位之君不必是圣哲，不必有大德，只要不像桀纣那样残暴，天是不会剥夺他的天命的。

在“祖述尧舜，宪章文武”（《中庸》）的儒家学派看来，夏商周三代王制也属于“圣王之制”。孔子主张“从周”，孟子歌颂周德，他们不仅没有任何否定这种“家天下”体制的言论，反而把它树为值得效仿的样板。儒家后学大多接受这种认识，他们之中的许多人明确肯定三代王制属于公天下范畴。例如，朱熹、黄宗羲等著名思想家认定三代制度“乃圣王之制，公天下之法”（《朱子语类》卷一零八），它不属于“一家之法”，而属于“天下之法”（《明夷待访录·原法》）。他们与孟子一样，并不拘泥于传子传贤的具体形式，也不拘泥于某种具体的制度，而是强调帝王订立各种制度“能公天下以为心”（《古史余论·本纪》），“未尝为一己而立”（《明夷待访录·原法》）。在儒家的政治思维逻辑中，只要最高权位圣圣相传，圣王立至公之法，定王者之制，一心为天下谋利益，这就是政治之“公”。在他们的政治观念中，“家天下”并不是“公天下”的反义词，也不一定是“私天下”同义词。凡是符合“圣王之制”、推行“天下之法”的家天下王朝也是“公天下”，三代王制就是这种“公天下”的范本。

汉唐以来，儒家式的“天下为公”一直被奉为政治的最高境界。只要比较广泛地翻检汉唐以来、特别是宋明以来的文献，就不难发现这样一个现象：不仅许多在野的儒家思想家持类似的想法，就连许多在朝的儒家官僚也常常引用这类思想。一些人公开在朝廷上谈论汤文武等三代圣王的“公”，他们显然没有把夏商周的家天下归属于私天下，也没有把当代王朝置于公天下的对立面。于是许多帝王公开标榜以实现“天下为公”为己任。如果儒家的政治理想没有肯定在一定条件下家天下也属于公天下，那么这种现象是不可能出现的。儒家学说中的政治之



公肯定了王者之制，经济之公肯定了等级之别，道德之公肯定了纲常之理。惟其如此，儒家才能安坐于统治思想、官方学说的宝座长达2000年之久。

在设计公天下体制方面，同样“祖述尧舜，宪章文武”的墨家与儒家的思路比较接近。在先秦，墨家与儒家一样不太热衷关于“公”的理论探讨，但这并不意味着其政治学说体系中没有公天下的思想。墨家喜欢用“义”作为最高政治道德范畴。墨家主张由上帝选立贤能智者为天子，建立中央集权的政治体制。其理想中的“政长”制度，以统一公义为基本宗旨，以选贤与能为组织原则，以严刑厚赏为维护公义的手段，以兼爱交利为最高道德标准，其基本思路符合公天下论的主要特征。但是，墨家的“政长”体系是典型的君主专制政体。天子统一天下之义、天下尚同于天子的尚同体制，既不具有排斥治权在君的意义，也不具有否定家天下的意味。事实上，墨家也是把三代王制作为尚同尚贤兼爱交利政治的范本的。按照墨家的政治价值标准，尧舜禹汤文武都属于“兼王”。

法家关注现实，强调变革，较少怀古之幽思。他们偏爱以“公”讨论政治，一心企盼“新圣”之君以律令为天下立公义，以赏罚为天下行公平，其理想中的公天下体制显然与家天下和君主专制并无矛盾。

三 行政尚公的为君之道

立君为公设君之道的第二个重要推论就是君主必须厉行以“公”为特征的为君之道。立君为公思想为君权的行使设定了基本规范，盖言之，即行政尚公。既然“天下非一人之天下也，天下之天下也”（《吕氏春秋·贵公》），那么君主必须时时刻刻



把天下公利摆在第一位，其立法定制必须体现大公，其治国行政必须保证公平。这既是公天下论合乎逻辑的推理，又是公天下论的主要政治功能。

行政尚公的为君之道涉及政治的各个层面，历代思想家的有关政论也不胜枚举。简言之，其要点有三。

一曰维护公义，遵守公义。

君主应当立法以维护公义并自觉遵守公义，这是百家共识。儒家认为，“惟皇作极”（《尚书·洪范》），“非天子，不议礼，不制度，不考文”（《礼记·中庸》）。他们主张由最高统治者确立天下臣民共同遵循的标准和规范，即所谓“圣王之制”、“天下之法”，同时统治者也要做遵守这一标准的楷模。墨家赞颂圣王“乡制大极”以“别物上下”（《墨子·非攻下》），主张由天子为天下确立统一的公义。天子不仅应当积极推行尚同尚贤兼爱节俭之治，而且应当成为躬行兼爱政治的模范。法家认为，君主是立法者，而“法制礼籍，所以立公义也。凡立公，所以弃私也”（《慎子·威德》）。立法是为了确立公的标准，法令行则私道废，因此君主也要尊重既定法令，“任公而不任私”，“以法制行之，如天地之无私也”（《管子·任法》）。在这方面，被称为“道法家”的黄老一派与法家的思想很相近，他们特别强调立法之君必须以身作则，“立法而弗敢废”、“能自引以绳”（《经法·道法》）。先秦诸子的上述观点，被后人不断引用、阐发。君主立法要合乎民心，赏罚要公正无私，这是具有普遍意义的政治观念。

二曰主持公道，赏罚公平。

君主执法要公正无私，这也是先秦诸子的共识。《尚书》中有“无偏无党，王道荡荡。无偏无党，王道平平”之论，它被千古传诵。法家的有关论述最为系统。他们极力强调法的公开性、客观性、严肃性，主张事断于法，信赏必罚，“刑国不避大臣，赏善不遗匹夫”（《韩非子·备内》）。法家还主张依法定罪，



据法刑人，“不引绳之外，不推绳之内，不急法之外，不缓法之内”，“使人无离法之罪”（《韩非子·大体》）。这个思想颇有“罪刑法定主义”的意味，与现代法治思想有相通之处。黄老一派主张君主不仅立法要公正无私，而且执法也要公正无私，“精公无私而赏罚信，所以治也”（《经法·君政》）。

秦汉以来，人们普遍认为，君主必须主持公道，依法办事，赏罚公平。许多思想家、政治家主张“以法为公”（《龙川文集·谢梁侍郎启》），“勿私赏以格公议，勿私刑以亏国律”（《龙川文集·上光宗皇帝鉴成箴》），他们认为“私喜怒者，亡国之赏罚也；公欲恶者，王者之赏罚也”（《龙川文集·问答下》）。在朝堂谏议中，人们常常强调执法必须公平。许多帝王也认为“古者称至公者，盖谓平恕无私”，主张执法必须“志存公道，人有所犯，一一于法”。他们通常承认“法者非朕一人之法，乃天下之法”（《贞观政要·公平》），深知“法者，公天下持平之器”（《金史·刑法志》），并在一定程度上做到赏罚公平，不私亲戚。在古代文献中，这类事例并非罕见。

三曰平均天下，君心无私。

“平均天下”是古代人群普遍持有的政治理想。所谓“平均天下”涉及君主节欲节俭、田地赋税均平、官吏选贤任能、安抚矜寡贫孤等许多具体内容。人们有关的具体的政见多有分歧，却又普遍认为“平均天下”的主体是帝王，实现公天下的关键是圣王在位，君心无私。

战国秦汉以来，人们普遍接受了“天下为公”、“君位乃天下之公器”的观念。许多思想家主张天子不能以一人之私而制天下（参见《龙川文集·问答上》），他们认为帝王“一有私天下之心”，就会导致君臣关系紊乱。这类思想在历代大儒的著作中很常见，在宋明理学诸子及其传人的著作中更是大论特论。在朝堂谏议中，时常见到这样的语言：“天下者，中国之天下，群臣、万民、三军之天下，非陛下之天下”（《宋史全文续资治



通鉴》卷二十，绍兴八年十二月癸酉）。明清以来，朝臣名士要求皇帝“以天下之心为心”、“以天下之非是为非是”的舆论遍及朝野。一般说来，皇帝们可能不喜欢谏议中所涉及的具体政治问题，而对这些说法所体现的政治原则并不以为大逆不道。被明代皇帝大加赞赏的《大学衍义补》中明明白白地写着公而无私、平均天下的修、齐、治、平原则。

公天下论归根结底是一种为君之道，而为君之道主要是君主规范。它对君权有所限定，因而也势必成为批评政治的重要尺度。在政治现实中，违背行政尚公原则的君主比比皆是，于是依据公天下论抨击不公不平之政成为司空见惯的政治现象。历代著名思想家们对这类君主普遍持否定态度。墨子怒骂不行兼爱的“别君”。孟子抨击暴虐之君为“率兽食人”。荀子斥责桀纣之君为独夫民贼。商鞅痛斥徇私乱法的君主，他说：“今乱世之君臣，区区然皆欲擅一国之利而管一官之重，以便其私，此国之所以危也。”（《商君书·修权》）秦汉以来，人们的言词也越来越激烈。到明清之际，黄宗羲公然指责以“大私”偷换“大公”的君主为“天下之大害”。唐甄的言词更加激烈：“自秦以来，凡为帝王者皆贼也。”（《潜书·室语》）这种现象在历代名臣谏议中也很常见。然而他们依然期盼君心大公。

期盼君心公正的思想源远流长。“一人有庆，兆民赖之。”（《尚书·吕刑》）君为政治之本，天下安定、万民幸福有赖于君主一人。这种观念在先秦文献中屡见不鲜。孔子认为“为政在人”（《礼记·中庸》），赞成“一言而兴邦”，“一言而丧邦”（《论语·子路》）的观点。法家认为能否贯彻法治取决于君，即“国无常强，无常弱。奉法者强，则国强；奉法者弱，则国弱”（《韩非子·有度》），君主“一言正而天下定，一言倚而天下靡”（《太平御览》卷六二四引《申子》）。在先秦道家、墨家、名家、阴阳家、杂家的著作中，与上述言论相似的说法不胜枚举。

先秦诸子普遍从君主“心术”的角度探求治乱之源。大儒



孟子认为君之言行与身心是否仁、义、正，决定着政治兴衰。《中庸》、《大学》进一步指出：君主的道德修养是政治之本，所谓“一言僨事，一人定国”（《大学·九章》）。法家认为：“国之政要，在一人之心。”（《慎子·威德》）道家更讲究“心术”，他们最先提出“内圣外王”的命题。《庄子·天道》盛赞帝王天子之德、玄圣素王之道，提出：“一心定而王天下”。《管子·心术》、《文子》等，以心比君，以君比心，认为君主犹如国之心，心术正则“治道通”（《文子·上德》）。

秦汉以降，“君为政源”（《贞观政要·诚信》）是朝野上下的共识。儒家、玄学、道教及其他学派的思想家们分别引据经典文献中的思想材料，大加发挥，有关论述不胜征引，这里仅采择一二。《大戴礼记·保傅》认为“天子正而天下定”。《太平经》说：“天子者，天之心。”宋代理学诸子明确提出“一心兴邦，一心丧邦”命题。朱熹说：“一心可以兴邦，一心可以丧邦，只在公私之间尔。”（《论语集注·子路》）陆九渊也说：“君之心，政之本。”（《陆九渊集·政之宽猛孰先论》）君心正和正君心是宋明理学政治思维的核心命题。历代理学传人对此津津乐道，帝王们也大多认同这类思想。邱浚著《大学衍义补》，认为“平天下者，惟以一人之心体天下之心，以天下之心为一人之心”（《大学衍义补·圣神功化之极中》）。为此帝王要正君心，审几微，防范一私之念，一事之过。明神宗则称颂这类思想是“阐尧舜禹汤文武之正传，立万世帝王天德王道之标准”（《御制重刊〈大学衍义补〉叙》）。清代诸帝将各种提倡君主审几微、断私念的诫铭抄写成条幅，高挂于庙堂。

那些高举公天下旗帜的在野的政治批判思想家也依然将理想政治寄托于君心之公。黄宗羲说：“天之生万物，仁也。帝王之养万民，仁也。宇宙一团生气，聚于一人，故天下归之，此是常理。”他把“令君心自悟”（《孟子师说》卷四）作为平天下的关键。唐甄则说：“治天下者惟君，乱天下者惟君。”（《潜



书·鲜君》)又说:“天下之主在君,君之主在心。”(《潜书·良功》)

圣王立至公之法,行至公之政,一心为天下谋利益,这就是“天下为公”。可是如果君心不公且不可理喻又当如何?人们对此的回答也大体一致:如果在位君主无法满足立君为公的设君之道,不遵守行政尚公的为君之道,那么在一定条件下可以革他的命。这是公天下论的第三个重要的推论。

四 “选贤与能,天下为公”的 择君替君之道

《礼运》“天下为公”的主旨是什么?汉代郑玄的解释是:“公犹共也,禅位授圣,不家之睦亲也。”唐代孔颖达的解释是:“天下为公谓天子位也。为公谓揖让而授圣德,不私传子孙,即废朱、均而用舜、禹是也。选贤与能者,响明不私传天位,此明不世诸侯也。国不传世,唯选贤与能也。”他们的解释既接近经典的本义,又有广泛而深远的影响力。《吕氏春秋》的《贵公》、《去私》以立君为公、禅让为公、君道公平来论证“天下非一人之天下也”,这与《礼运》的主旨是相似的。这表明,在中国古代,“天下为公,选贤与能”的主旨是论证一种最合理的择君替君之道。

在中国古代,人们普遍认为“君位乃天下之公器”,其基本意义是:天下非为一朝一代所有,君权不可一家一姓独占,最高权位理应实行选贤与能制度,即宋太祖所宣称的“非一人之天下,唯百姓之与能”(《即位谕郡国诏》,《宋大诏令集》卷一八七)。这种政治观念至迟可以追溯到殷周之际的“革命”观念,自战国秦汉以来,逐渐成为人们的共识。



西周、春秋的大量历史材料表明，当时的人们认为王朝更替、君位更迭，是不可避免的。“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然”，这就像“高岸为谷，深谷为陵”一样，是“天之道也”（《左传·昭公三十二年》）。改朝换代受上帝、天道的支配。“惟天时求民主”（《尚书·多方》），上帝每时每刻都在为人民寻求合格的君主。因此，“天命不于常”（《尚书·康诰》），上帝随时可能剥夺一个王朝、一位君主的天命。“皇天无亲，惟德是辅”（《左传·僖公五年》引《周书》），上帝选择君主的依据是德行，它根据开国君主的德行“命历年”（《尚书·召诰》）。每一朝代的历年都有天定的期限。一旦暴君在位，鱼肉民众，又不思悔改，上帝就会剥夺他的天命，让另一个获得天命的王者取代他。天从民愿、民心向背是天命转移最重要的指示器。这就否定了一家一姓永享天命、永居君位的可能性，同时还规定：一个王朝、一位君主获得并保持君位的必要条件是认真履行为天下谋福利的天职。

上述思想在战国以后形成更加系统的理论。其中影响最为深远的是“尧舜禅让”说、“汤武革命”说、“五德终始”说和“三正三统”说。这些思想都是后世革命论的理论基础。

“尧舜禅让”说的依据是一种广为流传的政治传说。除《竹书纪年》、《韩非子》等认为尧舜禹之间并非禅让，实属篡夺外，人们普遍认为“尧舜禅让”是一种天下为公、荐贤举能的政权更迭形式，属于“官天下”范畴。自孔孟以来，尧舜禹圣圣相传一直被儒家主流派奉为最理想的君位获得与传承形式。

“汤武革命”说的范本是一种确凿的历史事实。儒、墨、道、法、阴阳等家的多数思想家都在不同程度、不同角度上承认这类政权更迭形式的合理性。《易传》明确提出“汤武革命，顺天应人”的命题。孟子、荀子及《易传》都对“汤武革命”大加论证、颂扬。

“五德终始”说的发明权属于阴阳家。邹衍认为，金木水火



土这“五德”支配着人类历史的变化，其规律是：“五德转移，治各有宜，而符应若兹”（《史记·孟荀列传》）。五德代兴决定了王朝的更替，即“五德从所不胜，虞土，夏木，殷金，周火”（《文选·齐故安陆昭王碑》，李善注引《邹子》）。代周而兴者将“以水德王”。此后依据土胜水、木胜土、金胜木、火胜金、水胜火，无限循环往复。

“三正三统”说的渊源可以追溯到先秦。春秋公羊学论之最详。所谓“三正三统”，即“建子”（以子月为正月）和“尚赤”的“正赤统”、“建丑”（以丑月为正月）和“尚白”的“正白统”、“建寅”（以寅月为正月）和“尚黑”的“正黑统”。据说，夏朝建寅、尚黑，商朝建丑、尚白，周朝建子、尚赤。每一种“正”承受一种“天统”，能够“统致其气，万物皆应而正”。“新王”必须改“正”以“明乎天统之义”，如此方可“统正，其余皆正”（《春秋繁露·三代改制质文》）。“三正三统”循环交替，周而复始，王朝亦随之更替。

秦汉以来，这些理论被正式纳入统治思想，它们往往综合在一起，又与民本论、公天下论交织在一起，共同支持着“君位乃天下之公器”的信条。“夏无道而殷伐之，殷无道而周伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之。有道伐无道，此天理也，所以来久矣。”（《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》）这种思想通过董仲舒、孔颖达、朱熹、王守仁等历代大儒的理论加工，被上升为天理，并写入官方学说。有的说法甚至曾经成为科举考试的题目。君无道则可废、可诛、可禅、可革，这成为全社会的普遍政治意识。

君位为天下之公器观念是“天下为公”思想的一个重要构成。它使人们认识到：“自古及今，未有不亡之国也。”“王者必通三统，明天命所授者博，非独一姓也。”（《汉书·楚元王传》）“垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下。”（《汉书·谷永传》）



君位为天下公器观念对社会各阶层的政治意识有深刻影响。历代帝王大多一方面祈求“王朝永命”，一方面又满足于“卜世若干”，“卜年若干”。例如，秦始皇一方面宣称“朕为始皇帝。后世以计数，二世三世至于万世，传之无穷”（《史记·秦始皇本纪》），另一方面又依据“五德终始”说为秦王朝定位。这些言行实际上承认了自家王朝不可能万世永存，迟早要为他人取面代之。《二十五史》中记述了许多觊觎王权者的言行，他们的共同心态是：天命或许已经移到自家身上。“皇帝轮流作，今年到我家”这类观念深入人心。在中国古代，几乎没有人真正相信“王朝永命”，而是动辄抬出“革命”、“更命”的旗帜。一旦皇权衰微，吏治腐败，水旱频繁，灾害屡现，人们就会普遍认为现存王朝“气数已尽”。许多人立即解除忠于当朝皇帝的心理契约，投身于造反者的行列。广大臣民也会在心理上、行动上突破公认的例行的行为规范，直接与统治者对立、抗争，甚至必欲诛除时君、推翻当朝而后快。这与世界中世纪史上许多国家和民族关于王权的政治观念是有明显差异的。

五 “天下为公”与“治权在君” 共寓一体的理论结构

许多学者把儒家的“天下为公”观念与“治权在君”制度对立起来，似乎前者是对后者的否定。这种看法是颇值得推敲的，它显然与儒家政治思维的性质与特点不符。尧舜之治是儒家公认的“天下为公”的模范。然而儒家又盛赞舜“德为圣人，尊为天子，富有四海之内”（《礼记·中庸》）。所谓尧舜之治显然以治权在君为基本法则。被儒家纳入公天下范畴的三代王制，其“圣王之制”、“天下之法”更是典型的治权在君体制。在儒



家经典中，“天下为公”的提法与“君国一体”的思想并存。在历代大儒的学说中，将天下之公与君主之权相提并论的例子并非罕见。综观儒家的政治理论体系，“天下为公”与“治权在君”不仅共存并录，而且相辅相成。二者共时性地寓于一体，共同构成一个完整的理论构思。

综观一部中国古代政治思想史，“天下为公”与“治权在君”共寓一体的理论结构具有普遍意义。它可以追溯到公天下论的萌芽时期，并通贯数千年而沿袭不改。

一般说来，“天下为公”或“公天下”是一种着重讨论君主与国家之间相互关系的政治理论。在政治史上，“公”最初是一种君主称谓，即《尔雅》所说：“天、帝、皇、王、后、辟、公、侯，君也。”后来它演变成内蕴公共、公益、公义、公正、公平等意蕴的政治概念。“天下”最初是一种常用的国家称谓，特指天子统辖的区域。“天下”，即普天之下，是相对于“天上”而言。天在空间上无限，天下在地理上无边。天下的一切归天主宰。天子作为上帝的代理人，支配天下一切土地臣民。天下在地理上又称“四方”，在政治上又称“万邦”。天子是四方政长，万邦宗主。在“王有天下”的意义上，天下属于国家称谓。尽管天下一词后来被注入更为丰富的文化意义，但在政论中，天下通常仍用于指谓国家。《礼记·礼运》有“故天下国家可得而正也”。孔颖达疏：“天下谓天子，国谓诸侯，家谓卿大夫。”天下、国、家分别指谓三种等级不同的政治实体及其统治者。在先秦，天下为王所有，王为天下共主，天下王、天下正、天下主、天下宗等都是常见的最高统治者的称谓。天下、国家、社稷都可以作为国家称谓使用，而天下特指天子的国家、社稷。当人们谈论“打天下”、“得天下”、“坐天下”的时候，所谓“天下”显然系指领土、政权、臣民三者一体的国家。这种用法一直是“天下”的主要含义和最常见的用法。因此，天下观是中国古代特有的一种国家观。用现代的概念诠释，所谓“天下



为公”的主旨就是国家为公。

天下、国家、社稷等国家称谓中所内蕴的君、家、国一体观念影响极其深远。它几乎在国家组织、政权机构、最高统治者之间画了一个等号，以至人们通常将国家论与君主论混为一谈。在政论中，只要论天下、国家、社稷，必然论及君主，国家本位与君权至上往往是同类命题。这种观念使许多人把忠君与爱国混为一谈，把自己视为君主的附属物，所谓“我君是事，非事土也。名曰君臣，岂曰土臣”（《国语·晋语九》）。但是，君毕竟不等同于家，家毕竟不等同于国，国毕竟不等同于天下。这些差异是天下重于国家、社稷重于君主的观念的现实依据。在一定历史条件下，人们的观念发生变化，开始将事土置于事君之上。天下、国家、君主之间的差异就成为理论辨析的关注点之一。

公天下论的先导是国家社稷重于君主观念。在君主专制制度下，很难将国家与其主宰者完全区分开来，然而基于国家整体利益的要求，又需要将两者有所区分。春秋战国时期，国家形式发生重大变化，国家观念也随之发生变化，一些将具体的君主与社稷、一家一姓的国家与天下区别开来的政治理论相继产生。

从《左传》等文献的记载看，至迟到春秋时期，社稷重于君主的观念已经形成。例如，面对弑君事件，吴国的季札、齐国的晏婴认为，只要国家、社稷、人民的根本利益不受损害，谁居君位并非至关重要。如果君主为个人私欲而死，更不值得为其殉葬。他们都将国家、社稷、人民摆在优先于君主的位置，置国家利益于君主私利之上。其中晏婴的思想更为明确：君臣之设皆为社稷，君、家、国一体的条件是“君为社稷主”。这就在观念上把具体的君主与国家区别开来。（参见《左传》昭公二十七年、襄公二十五年）

在战国，社稷重于君主的思想进一步发展，这集中表现为



孟子提出的一个著名命题：“民为贵，社稷次之，君为轻。”在孟子看来，“诸侯危社稷，则变置”（《孟子·尽心下》）。这就是说，立社稷为民，立君为社稷。君主的职责是保其社稷，安其民生，若一国之君有危害国家社稷的行为，可以另立贤明之君取而代之。在这个意义上，君轻于社稷。这个思想是公天下论的一个重要来源。

汉唐以后，国家社稷重于君主是人们的共识，历代儒宗皆有申论。例如，朱熹为孟子的民贵君轻说作注，称：“盖国以民为本，社稷亦为民而立，而君之尊，又系于二者之存亡，故其轻重如此。”（《孟子集注·尽心下》）君主是国家政治的核心，关系到民和社稷的安危存亡，但民和社稷是国之本，相较而言，它们比在位之君更重要。

应当指出的是：社稷重于君主论与君国一体论是同一思想体系中的两个相关命题。先秦诸子与历代儒宗一方面主张君主专制，驾驭天下国家犹如赶着一辆马车，另一方面又把君主与社稷分开，强调国家利益高于君主利益。《春秋》和《孟子》的历代传注者都把治权在君、君国一体与社稷重于君主相提并论是这方面的典型例证。这就是说，社稷重于君主论并不具有否定君国一体论的理论品格。

“天下为公，一人有庆。”（《贞观政要·刑法》）君国一体，公私混淆，这是古代政论的通病。但公与私毕竟各有分野，由社稷重于君主发展为国家至上的公私论，进而推导出“公天下”论，这标志着中国古代国家学说的重大发展。

春秋以前，国事、家事是一回事，君利、国利有一致性，所以“公家之利”可以用来表示国家利益和君主利益。随着国家机构与宗族组织逐渐相对分离，君主之私与国家之公的差别和矛盾日益为人们所认识。许多人开始意识到君主并不总是公的化身和代表，君主的私利、私欲往往背弃国家利益，损害社会公益。在这种情况下，人们开始从理论上把君主之私与国家



之公分别开来，主张立君为公、天下公利高于君主一己之私。这就是公天下论的主旨。

最先提出贵公论的是法家，最先打出公天下旗帜的也是法家。法家是国家本位、君权至上论者。他们主张通过君主集权来实现国家利益，甚至把国家机器视为君主的工具，这就难免在观念上、理论上把君主与国家、君利与公利纠缠在一起。但是，正是由于对国家利益、特别是国家法制的重视，使法家的公私之辨最先达到较高的理论水平。法家认为群臣之私与国家之公、君主之私与法制之公存在着矛盾，而实现公、维护公的惟一有效途径是立法制、守法令、严格依法办事。法家之法是国家体制、法律制度、行为规范的概括，是国家利益、社会正义的化身。他们认为，君主行法、守法才能切实保证公的实现。合格的君主应以国家利益为重，奉法废私，以公义御天下。败坏法制，侵害公益，则是乱君。国家公利至上，君行其私则乱国。推而论之，必然主张公天下。《慎子·威德》提出：“古者立天子而贵之者，非以利一人也。曰：天下无--贵，则理无由通。通理以为天下也。故立天子以为天下，非立天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为君也。”《商君书·修权》表达了同样的思想：“故尧舜之位天下也，非私天下之利也，为天下位天下也。”这就是说，为了履行国家职能，维护社会正义，必须立君主以独操权势。但是，君主只是国家职能的执行者，贵天子是为了平天下，立国君是为了治国家。天下、国家重于君主，君主不得“立法而行私”。天下正义、国家公益才是目的，立君仅是手段，这就在理论上把天下与天子、国家与君主区别开来。法家的基本思想是：设立君主制度是合乎天经地义人情的，立君为公，无君则不能实现天下公利，而君主若利用权势地位谋取个人利益，就违背了立君为天下的本意。这个思路为各种类型的公天下论所共同遵循。这就形成了一种具有普遍意义的理论结构。



《吕氏春秋》的贵公去私论是先秦公天下观的典型代表和理论总结，它由五个基本论点组成。一是立君为天下。《恃君览》说：圣人深见无君之患，“故为天下长利，莫如置天子也；为一国长虑，莫如置君也。置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官长非以阿官长也”。天子、国君之设，本来是为了天下和国家的长远利益，不是为了天子、国君、官长的私利。二是公则得天下。《贵公》说：“凡主之立也，生于公。”自三皇五帝以来，“有得天下者众矣。其得之以公”。失天下的必定不公。这就是说，君主地位的得与失，取决于公与私。三是君主公则天下平。《贵公》说：“昔先圣王之治天下，必先公，公则天下平矣。”公是圣王之道的首要原则。四是利民为公。《贵公》以利民为公，反对君主自利。《恃君览》抨击“德衰世乱，然后天子利天下，国君利国，官长利官”。即天子以天下谋私利，国君以一国谋私利，官长凭借官职谋私利。《去私》主张天子效法自然，像天地、日月那样公而不私。五是禅让传贤为“至公”。总而言之，天下不属于一人，而属于天下之人。这就以公为尺度，从若干层而把具体的君主与天下分割开来，一方面奉天子为不可或缺的万民之主，另一方面又把天下置于天子之上。换句话说，在把最高权力奉献给天子的同时，又为其设置了必须履行的责任和义务。一切以天下公利出发是君之为君的条件。

秦汉以后，公天下论为人们普遍认同。尽管具体认识存在差异，但在一些基本点上人们的认识又别无二致。这里仅列举历代著名思想家的典型言论。

西汉的贾谊把公天下论与民本论结合在一起。他说：“天下圻圻，一人有之，万民丛丛，一人理之。故天下者，非一家之有也，有道者之有也。”（《新书·修政语下》）天下应立一人有之、理之，但这个一人应是为天下谋利益的有道者。在君位“唯有道者宜处而久之”（同上）的意义上，天下非一家一人之私有。这个思路的结构清晰可见，而它又并非贾谊所独有。



两汉之际谶纬之学影响广泛。各种纬书借助神、自然、人一体化的观念论说君位与公利。在纬书的作者们看来，天帝公正无私，圣王效法天道。《易纬》称：“德配天地，不私公位，称之曰帝。”帝为天号，王为人称，帝王应公正无私，泽及万民。天子不为天下谋利，天将易姓更王。在中国古代政治思维中，天命论与公天下论有相通之处。天立君为民说是许多公天下论者的重要论据。其基本思路是：天使王有天下，王不秉公为天下，天下将不复为王有，因为天子之位是“天下公器”。这个思路也并非谶纬之学所独有。

北宋的李觏是依据天立君为民说论证公天下的又一典型例子。他说：“天下至公也，一身至私也”，帝王应“循公而灭私”（《李觏集·上富舍人书》）。其主要论点是：“立君者，天也；养民者，君也。非天命之私一人，为亿万人也。”（《李觏集·安民策第一》）这个思路更是前有古人，后有来者。

宋明理学诸子都是公天下论者。他们认为“天下者，天下之天下，非一人之私有”（《孟子集注·万章上》），“人君当与天下大同，而独私一人，非君道也”（《周易程氏传·同人卦》）。理学诸子的理论特色是把理欲、义利、公私、王霸之辨发挥到极致，为公天下立论。他们认为，天理与人欲、公与私、义与利、王与霸，出此人彼，形同水火。遵循礼的规范就是理、是、正、公、义，否则就是欲、非、邪、私、利。在理学的政治意识中，依据礼制，帝王传位于子，享受宫室饮宴，操持刑罚征伐，是公、是理，但是若不有所克制，就会流为人欲，有悖公天下原则。他们甚至认为“才有一毫利心，便非王道，便是伯者之习”（《朱子语类》卷二十五）。理学的“大公”论对帝王提出了极高的要求。公私之辨为公天下论提供了坚实的理论基础。然而治权在君显然是宋明理学诸子的共同主张。

清初的黄宗羲、顾炎武、王夫之等一大批思想家，纷纷高举公天下的大旗批判暴君暴政。他们以公私之辨、天下国家之



辨为理论基础，把古代的公天下论发展到极致。但是，他们的公天下论仍然未能从固有的理论结构中解脱出来。

黄宗羲认为，秦汉以来天下久乱不治的根本原因是帝王与天下的关系发生了反客为主的逆转，皇帝们都“以我之大私为天下之大公”（《明夷待访录·原君》），皇帝制度下的“所谓法，一家之法，而非天下之法也”（《明夷待访录·原法》）。但是，黄宗羲立论的基础是立君为天下，帝王养万民。他的理想是帝王皆有“王者之心”，其制度“未尝为一己而立”（《明夷待访录·原法》）。立君而为天下兴利除害仍是黄宗羲的政论之本。

王夫之认为天下为公、君为私，“一姓之兴亡，私也；而生民之生死，公也”（《读通鉴论》卷十七）。王位不私于一姓，天下为人群共有，各级官僚选贤任能。依据这个标准，秦汉以来的郡县制虽客观上实现了“天下大公”，但君心之私仍为天下之大弊。他批评历代皇帝“斥秦之私，而欲私其子孙以长存，又岂天下之大公哉！”（《读通鉴论》卷一）他进而对秦汉以来由君主之私导致的各种弊法、暴政进行了深刻的剖析和批判。但是，王夫之遍注群经，著述浩繁，并用自己的哲学方式大加论证。他的公天下论集中阐明了具体王朝和具体君主的相对性，同时又肯定君主制度本身是符合天经地义人情的。以至有的学者曾详细罗列王夫之的有关言论，称其为绝对君权论者。^①王夫之为认识公天下论的结构与功能，提供了又一个典型的例证。

顾炎武的天下国家之辨把天下为公、一家一姓为私的观念发挥到极致。他在《日知录·正始》中写道：“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。是故知保天下，然后知保其国。保其国者，其君其臣，肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。”这就是说，“国家”指一家一姓的

^① 参见蔡尚思：《王船山思想体系》，20页，长沙，湖南人民出版社，1985。



王朝，“天下”指天下之天下。易姓改号称之为“亡国”，道德沦丧称之为“亡天下”。维护纲常与民生是捍卫国家社稷的基础。国家政治是朝廷之事，维护伦常是天下之事，天下是天下之天下，它高于一家一姓的国家，更高于“其君其臣”。这就从公天下论的角度，把孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”的思想发展到一个新的高度。

顾炎武的天下国家之辨集中论证一家一姓政权的相对性。它明确指出：君主暴虐，道德沦丧，则普天之下匹夫匹妇都有责任铲除暴君暴政。一家一姓的政权为保天下而设，君主保天下则可保国家，否则天下易姓改号。但是，顾炎武并未将“一人主天下”的前提弃而不顾。就在《日知录·正始》中，顾炎武又对亡天下做了注释：“魏晋人之清谈，何以亡天下？是孟子所谓杨墨之言，至于使天下无父无君，而人于禽兽也。”保天下与保国家的内在一致性是维护纲常。统治者“仁义充塞，率兽食人”（同上），则匹夫匹妇均可推翻独夫民贼。而这一正义举动的目的是重建君为天下的秩序，不是走向“天下无父无君”。他还认为：“所谓天子者，执天下之大权者也。”（《日知录·守令》）顾炎武的天下国家之辨显然并不具有否定治权在君的意义。

上述事例涉及中国古代一批最重要的思想流派和思想家的最有代表性的公天下论。尽管思想家们的理论辨析颇具个性，而“天下为公”与“治权在君”交织在一起却是其共性。

公天下论集中讨论君主与天下、国家、社稷的关系问题，在承认天下、国家、社稷应由一人主宰的前提下，阐明了天下、国家、社稷重于君主，君权具有相对性。有规范必然有批判。规范君权，谏诤时君，品评政治，批判暴政，这是公天下论的重要理论功能之一。但是，在特定历史条件下，公天下论内涵着特定的思路和特定的历史内容，它从不具有否定君主制度的理论品格和现实品格。由于治权在君是公天下论的政治前提和



基本取向，所以它内蕴着“以一人主天下”与“非以天下奉一人”的双重命题组合结构。两个命题相互依存，前者肯定了一人为主的必然性，后者对一人的行为提出了限定。如果说“以一人主天下”论证了君权的绝对性，即国家治权永远从属于君主，那么“非以天下奉一人”就指出了君权的相对性，即君位非一家一人所私有。坐稳帝王宝座的条件是他必须为天下人谋利益，乃至彻底克除私欲，以实现“天下为公，一人有庆”（《贞观政要·公平》）。

公天下论告诉人们：国家社稷重于具体的君主，为了王朝的利益可以废黜庸君。天下重于王朝，一家一姓的王朝如果危及天下民生，就可能被推翻。无论具体的君主还是具体的王朝，其对权位的占有都是相对的、有条件的。于是，公天下论成为中国古代政治批判的主要依据，它对暴君暴政具有强烈的批判和调整功能。在历史上，依据公天下论批判暴君暴政的人，不仅有对社会现实强烈不满的人，还有统治阶级的思想家乃至某些帝王。但是，高举公天下旗帜的人们又是以有君论为前提的。由一人为天下而主天下，这是人们广泛认同的政治法则；由大公无私的圣王实现天下为公，这是人们普遍企盼的理想政治。即使清代一些激烈抨击皇帝制度和暴君暴政的思想家也没有从这种思维逻辑中超脱出来。

六 公天下与社会普遍政治意识

在中国古代社会，公天下论首先是一种统治思想。这一点可以从以下几个角度确认。

其一，如前所述，公天下论的基本思路可以追溯到《尚书》，而《尚书》是当时统治思想的代表作。



其二，先秦儒、道、墨、法诸家都为公天下论作出过理论贡献，无论统治者选择哪一家作为官方学说，都不会将公天下的若干基本思路排斥净尽。

其三，汉唐以来，儒家始终居于官方学说的地位，而“天下为公”的命题及许多相关的思路都明明白白地写在儒家经典之中，并多以圣王之制、孔子之言的形式出现。汉唐以来，这些经典是最高统治者钦定的学校课本，是官僚士人的必读书籍。历代统治思想代言人还通过注疏这些经典著作，不断阐释、发挥有关思想。宋明理学更是把有关“公”的政治思维发挥到极致。孔子被奉为“至圣先师”。尧舜禹汤文武以及周公、孔子、孟子等是公认的道统传人。就基本思路而言，后世的儒者、帝王、官僚并没有误读圣王之道、孔孟之道。孔孟及其传人的思想当然是统治思想。

其四，一般说来，历代帝王并不讳言公天下。“君人者，以天下为公”（《贞观政要·公平》）还成为许多帝王的座右铭。例如，战国秦汉许多君主公开承认“官天下”是最高政治境界，有的还曾试图仿效尧舜禅让的做法。在隋唐之际，隋炀帝说：“非以天下奉一人，乃以一人主天下也。”（《隋书·炀帝纪》）唐太宗也赞成这样的观点：“以一人治天下，不以天下奉一人。”（《贞观政要·刑法》）他们一个是遗臭万年的暴君，一个是名垂青史的明主，却又吟诵着同一个戒铭。古代皇帝大都认同这类戒铭所表达的政治观念，重申者代有其人。北京故宫几处殿阁都高悬着清雍正帝手书的条幅：“惟以一人治天下；岂为天下奉一人？”（《日下旧闻考·国朝宫室》）清乾隆帝也抄写过这个条幅。这表明：公天下论的确是统治思想的有机构成之一。

其五，战国秦汉以来，臣下依据公天下论，特别是立君为公、为天下、为庶民的设君之道，来谏诤君主的事例不绝于史册，有关谏章奏议涉及君主政治的方方面面。在通常情况下，执政者也会采纳其中的许多规劝和建议。这表明公天下论并不



仅仅是表面文章、金字招牌，它对实际政治过程有着重大的影响。

公天下论还是一种全社会的普遍政治意识。自公天下论的基本思路形成以来，它不仅被各家各派所接受，还对广大民众的政治意识有着深刻的影响。“天降圣王”、“立君为民”、“天命靡长”、“汤武革命”之类的思想广泛流传，并在特定政治情势下不断引发改朝换代思潮，这就是明证。庶民大众关于“平均天下”政治诉求也与“天下为公”思想的传播有着密切的关系。历代持不同政见者打着公天下的旗帜抨击暴君暴政的现象也十分引人注目。这就是说，无论统治思想的代言人，还是持不同政见者，无论帝王将相，还是庶民百姓，都在不同程度上认同公天下论。历代著名思想家更是自觉地把公天下作为自己政治理论体系的重要组成部分，把政治之公作为自己的政治诉求。在中国古代，除了少数昏聩暴虐的帝王及阿谀之徒外，几乎找不到公然反对公天下的人。就连许多阴谋家、野心家也往往打着公天下的旗帜牟取私利，装潢门面。这表明，“天下为公”的若干基本信条获得普遍的认同。

笔者认为，在评价中国古代的“天下为公”思想时，切忌望文生义，轻易加上“民主”的标签。“思想”原本是相当复杂的东西，然而许多学者却仅仅依据只言片语去解读古代文献中记载的思想，有的甚至可以从几个字眼中演绎出无限美好的东西。诸如一见到“公”、“平”、“均”等字眼就往现代平等观念上拉，一见到“爱人”、“兼爱”、“民胞物与”等字眼就往现代博爱观念上拉，一见到“选”、“议”、“谏”等字眼就往现代民主观念上拉等等。这都是中国古代政治思想史研究中很常见的现象。其中现代新儒家把孟子的“民贵君轻”演绎为“儒家民主主义”的解读方式最为典型。

笔者专注于中国古代政治思想史十有余年，悟出一个道理：一般说来，古代文献中的“内圣外王”、“天下为公”、“革故鼎



新”、“民惟邦本”、“民贵君轻”、“载舟覆舟”、“君臣师友”、“以道事君”、“抗君之命”、“广开言路”、“兼听则明”、“天下之法”等，都有其具体的历史内容和特定的思维逻辑。它们都可以被君主专制政治所包容。因此，当看到这些说法的时候千万不要轻易下“反对专制”、“民主主义”的断语。这些思想对历代统治者的统治方略、政策原则及历代王朝的实际政治过程有深刻的影响。从其影响的深度和广度来看，如果把统治者的有关言行统统简单地斥为“挂羊头卖狗肉”式的招摇撞骗和“挂金字招牌”式的粉饰统治，是无法合理地解释中国古代史上许多重大政治现象和思想现象的。

笔者认为，在中国古代政治思维中，规范、制约、调整君权的思想极其丰富，政治批判色彩相当浓烈。“天下为公”思想就是一个非常典型的例子。这些规范性思想大多被纳入帝王论而成为统治思想重要构件。其中有些思想还逐步政策化乃至制度化。这表明，中国古代专制主义政治理论体系有其精致、周到之处，甚至包含着一些超越时代的政治理性。其中某些论点与现代民主思想体系中的一些观念和思路有类似或相通之处。这是很值得深入研究的重大历史现象。以往的思想史研究对这个特点缺乏深入细致的分析，这是需要改进的。许多学者的做法更简单，他们有的随意贴上“民主”的标签而言过其实地颂扬，有的加上“专制”的断语便不加分析地一概否定。这种研究方法无助于全面、准确、深刻地理解中国古代政治思维的内容、思路和特点。本文只是在这方面的一个初步尝试。

(本文作者张分田，南开大学中国社会史研究中心教授。天津 300071)

公与私是中国传统社会运行的基本支点

陆建猷

中华先民的早期物质生产和文化创造促生了公义本质的社会规格。人们的集体活动及其活动规制逐渐成化为社会这种人际关系共同体的内在要素，即家庭、人口、产业、宗教、民族、文化、阶级、政治、资信等。在社会公义发展的同时，社会成员的家庭私义也在相对发展。社会所含容的这些要素以相互作用与相互制约的关系构成社会的整体结构。社会因其内在机制需求与外部激促而不断损益变革。但是，公与私的物利性和观念性始终是这一社会结构运动的基本支点。

一 国与家的公私相对观念

“国”与“家”两个单音节词标指的是社会生活里的两个相



对关系实体。中国社会所拥有的这两个实体也体现人类社会结构设置的一般规律，即在原始社会的被替代形态阶段，上述两个实体以相对关系而产生。

“国”是由不同的社会机构发展而成的社会主导实体。中国社会生活里的“国”历经了多重机构和规格启示。一是城市性的规格，《左传·隐公元年》说：“先王之制，大都不过参国之一”。《左传》以春秋以前的都城社会为观注国家的起点。晚于《左传》的《孟子》将君主时代官吏与庶人统称的“臣”区分为“在国，曰市井之臣；在野，曰草莽之臣”。二是王侯的封地规格，《易·师》以“开国承家，小人勿用”论功分封，划别诸侯与卿大夫，史称“封邦建国”。《周礼·天官》规定大宰职责：“大宰之职，掌建邦之六典，以佐王治邦国”。表明王侯据于封地，以邦的地方王侯之制支持统一的中央国家。三是中央统一的国家规格，《诗·小雅》说：“秉国之君，四方是维；天子是毗，俾民不迷。”天子设置将相，执掌国柄以维持天下。《礼记·冠义》提出立国的根本问题：“重礼所以为国本也”。《国语·越语下》以“无忘国常”强调典章制度是国家活动中的常设机制。

“家”是由婚姻和血缘关系结成的人类生活的基本组织形式。中国传统社会重视家庭组建及其品格培养，将家看成与国相对的社会根本性实体。但是，中国文化也将家分作多个层次看待。一是泛论意义上的家。先是居所意义的家：《说文》以为，“家，居也。从宀”。《玉篇·宀部》说：“家，人所居，通曰家。”《诗·大雅》记述：“古公亶父，陶复陶穴，未有家室”，意表古公亶父开创基业时以挖掘土穴地窟为生活居所。继而是婚姻血缘关系的家：《诗·周南》提出夫妇为家室的概念，“之子于归，宜其室家”。郑玄以为“有夫有妇然后为家”。史实说明婚姻夫妇导致血缘关系而成为家。二是耕作劳民之家。农业生产与宗法体制是中国传统社会结构的主要内涵，因此而有别



于上层宗法的耕作劳民之家。《周礼·地官》上说：“上地家七人。”《孟子·梁惠王》上说：“百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。”耕作之民是华夏农业的主要承担者，他们的家紧紧系于土地而远隔于上层宗法载体的社会活动。三是宗法的诸侯大夫之家。《史记·世家》以传记体叙述世袭封国的诸侯和大夫的家族，揭示出与前面所述耕作劳民之家相对的家庭或家族社会现象。“系家者，记诸侯本系也，言其下及子孙常有国。故孟子曰‘陈仲子，齐之系家’。又董仲舒曰‘王者封诸侯，非官之也，得以代为家也’。”（《史记·世家》卷三十一）诸侯与大夫之家是影响社会生活走势的姓氏家庭群体。《论语·八佾》论及鲁国的大夫之家：“三家者以雍彻。”朱熹注为：“三家，鲁大夫孟孙、叔孙、季孙之家也。”（《四书章句集注》）刘知幾在《史通·世家》中质论到：“案世家之为义也，岂不以开国承家，世代相续？”耕作劳民之家与诸侯大夫之家同是君主时代的社会生活单元，然而，他们对当时社会生活结构的影响强度是大相径庭的。这就决定了国与家相对关系中公与私的流布倾重。

《说文》一书从文字学的角度对“国”与“家”进行了解释：“国，邦也。从口，从或。”“口”是一个具有“四方是维”的疆界实体；“家，居也，从宀”。“家”从“宀”的居所走向“有夫有妇然后为家”，再进到耕作劳民之家与诸侯大夫之家的社会阶级分化，社会生活中出现了掌握国家公权的强势群体，同时也出现了身处劳力地步的弱势群体，他们对国家社会生活秩序的作用力取决于其不同性质的私家利益。耕作劳民与诸侯大夫是国家社会生活中的相对关系，诸侯大夫居于国家生活中的支配地位，其支配强势在于执掌或接近国家权柄，其生存和享受所需取自耕作劳民所提供的赋税徭役成果，因而他们表现出来的利益偏私是对国家权力公共本质的损害。而耕作劳民的私利则只是君主国家繁重赋税徭役抽取后的养家糊口的物质条件，其私利只能是家庭意义和性命存活的必备之需，这同孔子



在《论语·里仁》篇中所笼统概括的“小人喻于利”的现象是不一样的。因为，小人是产业体力劳作者与品性低劣者的统称，产业劳作者的价值观念是实现其生存的目标，这是人类社会理性良知所认同的涵义之利，不属于非法律与非伦理的私利。况且，低劣品性之人为小人则不限于劳民人群。只有这一统称包括朝野在内的图谋非义之利的品性低劣之人，才是私的反面性质。

国与家是公与私的基本附着条件。公与私围绕国与家表现其价值倾向。这就导出一个问题，即国与家既然是人类社会生活中的两大组织形式，它就决定着价值利益和价值观念的公私分途，公私利益和公私观念对国与家的存在发挥着支点作用。公与私的关系概念在包含符合并维系国与家存在的正当性利益的同时，也包含着不符合并损害国之公利与家之私利的非正当利益，即利己利益。问题的实质就成为什么层面上的私利才是非正当的，非正当利益和观念载体是社会生活中的哪个阶级群体，普通耕作劳民是否能成为以私害公的载体？

《尚书·周官》将公私载体限止在耕作劳民以外的诸侯大夫阶级：“凡我有官君子，钦乃攸司，慎乃出令，令出惟行，弗惟反。以公灭私，民其允怀。”上文中所提及的“有官君子”、“出令”、“惟行”、“民其允怀”，展示出“有官君子”是“出令”、“惟行”的执掌国之权柄的官吏阶层。他们身处国柄地位，理当维护国家公义之利的体统。若他们身执国柄，倒错公权性质而谋一己私利，就将走向“民其允怀”的反面。《韩非子·五蠹》将身居国柄而“自环”的官吏行为概定为谋求私利：“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。”先贤释义以诠释“公私”，显然是将这两个范畴置于国家公权性质范围内而展开讨论的，论说的重点是国家公权的公利性质被权柄执掌者倒错为私利性质。人民希望国家公权按照其公义本质调整社会生活中的物质和精神关系。至于



国与家所划分的社会利益的公与私，它们是社会结构运作的基本支点，反映为社会生活整体本然的内在层阶和应然构成，体现着国与家是并存社会实体的相对关系，官吏营私则表现为非正当私利对公权的性质倒错，而这种性质倒错导致公与私的直接对立，是与前者不同的矛盾概念。

二 物质利益上的公私观念

物质利益是人类社会生活实体存续的基本条件。中华民族社会生活的存在及其发展也体现这种需要的一般。中国传统社会重视物质利益的劳动创造：黄帝“轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，抚万民……时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰水波土石金玉，劳勤心力耳目，节用水火材物。有土德之瑞，故号黄帝”（《史记·五帝本纪》卷一）。黄帝的“土德”资质及其发挥激发了上古中原地区的农业开展。《史记·周本纪》记载周人之祖后稷儿提时所做游戏是好种树麻、菽、麻、菽美。“及为成人，遂好耕农，相地之宜，宜谷者稼穡焉，民皆法则之。”由此，农业为社会生活的主要物质利益纵向地发展起来。战国时期成集的《管子》将社会财富的总量积累提高到支持民众礼义廉耻的伦理意识与国家安危的高度：“国多财则远者来，地辟举则民留处；仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱。”《尚书·禹贡》记载了上古时代后期的赋税产生及其运作现象。汉代学者孔安国将“赋”的征收客体限于农业，将其支用主体限于天子：“赋谓土地所生，以供天子。”（《通典·食货典》）赋税制度作为国家凭借政治权力参与国民收入分配而获取财政资金的设施，对国与家实体的物质利益生产、分配和公私划分发生了重要的社会征课职能。



中国传统社会生活里物质利益的公与私划分始终围绕着“正当”与违背正当的伦理价值观展开。《周易·乾》中论述到“利益”的适宜性与和谐性：“利者，义之和也。”利益是人际的，更是社会的。人们实现利益的取得方式和相互关系应当是“义（宜）”规则衡判下的手段选择，即《说文》中所界说的那样“和然后利”。“利（益）”在人际社会关系互联中以潜在和呈现的可能性表现它自身。人们将其从潜在性转化为现实性形态，需要在利益形成的事物自然关系与人际社会关系的各层面调节好自我利益与客观关系、他人关系和社会关系，使其所实现的利益处于诸关系和规则的中正圆润基点，避免激起“放于利而行，多怨”（《论语·里仁》）的人际社会冲突。“放于利而行”是利益实现主体越则作为的表现，它必然打破“利（益）”相关的人际社会和谐，走向“害”与“贪”的悖正倾向。利益的社会物质属性受利益实体的自然本质规定，因而还带有它的一些自然关系，如《乾·彖传》所告诫：“保合太和乃利贞”。人们只有保全聚合太和之气，才能使自己正在争取的利益目标达到成熟、和谐、贞正、坚固的无碍状态。汉代学者荀爽在注《乾·文言》时也论述到物质利益实现中的自然关系：“阴阳相和，各得其宜，然后利。”人们实现物质利益以不碍自然关系为前提，是在暗示利益实现主体与利益客体相关性属于人与自然的和谐准则。人们倘若“放于利而行”，其所激之怨不仅仅是人际社会关系，同时也冒犯自然关系原则。

物质利益适宜于国与家的本位是公与私的正当体现。社会生活秩序正是以这样的正当形式获得了坚实而恒常的动力支持。传统社会生活里的经典观念有重视社会物质财富积累的论述：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。理财正辞、禁民为非曰义。”（《易·系辞下》）天、地、圣人各有当行的事宜，然而，就圣人落居于社会民众的现实生活而言，其居位和守位的条件是厉行仁爱，其团结民众的



条件是生财理财，其调整社会价值观的基准是义原则，由此实现对财富流向、舆论走势、民众行为的基本社会制衡。这些经典观念将生财理财的经济属性形式看成是社会生活的中心内涵。实际上，家庭以社会组织的基本单元支持了国家，国家将其主权所辖土地资源以赋税形式让耕于民，将其他可转化性资源的开发权以利税形式授权于国民，是社会秩序体现公私划分与公私整构的必要方式。国与家的这种利益关系包含着两者的权利相对性，反映了社会生活秩序的基本伦理需求和认同。物质利益遵循这样的社会伦理规则，给上述两个阶层实体作出基本范围界定，为社会生活的利益秩序设定了恒常而稳定的权利部类，因而成为社会结构运行的支点。

体现国与家权利相对关系的物质利益是公与私的稳定恒常形态。在这种意义下的物质利益，表现着社会生活主体的天然存在与划分，它们是社会生活主体历史存在的正当权利立场。中国传统社会观念重视对各生活主体正当立场及其利益的认同和维护。首先是强调物质利益对人们德性的支养价值：“凡有地牧民者，务在四时，守在仓廩。国多财则远者来，地辟举则民留处；仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱。上服度则六亲固，四维张则君令行。”（《管子·牧民》）管子以为，“礼”、“义”、“廉”、“耻”是一个民族国家存在的国民意识基本层面：“国有四维，一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。”国民意识作为民众道德理性和道德行止的观念形态，它紧紧依赖于“仓廩实”与“衣食足”的物质利益。物质利益的缺乏，难以支撑人们高尚的道德意识，就使人难免做出与礼义廉耻相悖的事情。

其次是以“制民恒产”促养民之“恒心”的心业统一论：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为己。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。……是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足



以畜妻子；乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”（《孟子·梁惠王上》）中国传统社会分工的历史群体是士、农、工、商。士群体以学问义理为社会生活奉献思想文化、智慧之学而获得生计支持，可以说是“无恒产而有恒心”。但是，其他三个群体都是社会生活的产业活动主体，他们没有“恒产”作为其“常生之业”，其“常有之善心”就会失去物质利益的支持。恒产支持恒心。产业群体的常生之业以物质利益的价值支持着人们的常善之心。

符合于社会伦理与国家法制的物质利益是公与私利益关系的本义。违背上述利益关系的欲望和行为是贪私与私害。这就是在论及公与私的概念范畴时，人们应该甄别下述两义：一是公与私表现国与家两大社会层阶实体。它们是社会生活实体的部类划分。在这个意义上说，公与私是社会生活系统中的两大利益关系主体，它们是国家基本法制和社会伦理认可与保护的客体。二是社会公义抵制的侵害上述客体的私利行为。侵害法制与伦理所保护客体是贪私和私害行径。在漫长的传统社会生活中，与法制和伦理所维护客体的公与私相冲突的是僭越社会利益范围的贪私和私害。这种贪私和私害主要来自操握国家权柄的官吏群体：“百官皆饰虚辞而不顾实，外有事君之礼，内有背上之心，造伪饰诈，趣利无耻；又好用残酷之吏，赋敛亡度，竭民财力，百姓散亡，不得从耕织之业，群盗并起。”（《汉书》卷五十六）官吏群体“身宠而载高位，家温而食厚禄，因乘富贵之资力，以与民争利于下，民安能如之哉！是故众其奴婢，多其牛羊，广其田宅，博其产业，畜其积委，务此而亡已，以迫蹙民，民日削月朘，浸以大穷”（同上）。史实昭明，他们是国与家利益关系上的双重行私者。这个操握国家权柄的群体行私远违了天理良知：“古之所予禄者，不食于力，不动于末，是以受大者不得取小，与天同意者也。夫已受大，又取小，天不能足，而况人乎！”（同上）



三 国家命运上的公私观念

公私观念对国家命运发挥着社会意识的影响作用。伦理与法制认同下的国与家的公私利益及其观念是维护国家命运的支持力量，贪私与私害则是违背上述常态关系而损害国家命运的致害性因素。上古及其后的封建社会中央枢纽一直重视号召国民维护国家命运，以实现“万世永赖”与“无疆之休”。那么，影响国家命运的公私现象的表现层面是什么呢？

首先，国家命运是民族社会整体意志和利益的绵延性存在。国是社会生活中的巨大有限实体。中国传统文化以“江山”为国家疆土，以“天下”标指国家主权空间，以“宗社”开展国家社会秩序活动。取得国家统治权柄的历代统治者都很重视自己朝政运数的百世之永，并且将朝政的运数看成是国家命运的内涵。伪《古文尚书·大禹谟》以“善政养民”标指上古帝王保持朝运的自诫原则：“禹曰：于！帝念哉！德惟善政，政在养民。水、火、金、木、土、谷，惟修；正德、利用、厚生，惟和。”帝舜在禅让禹时的告诫更是明确：“予懋乃德，嘉乃丕绩，天之历数在汝躬，汝终陟无后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。……慎乃有位，敬修其可愿，四海困穷，天禄永终。”（《尚书·虞书》）统治者凭借国家政治权力干预社会生活秩序，但是，其调整的方略以伦理是非限止和社会容忍限度为基点。史料记载，上古帝王及其同僚重视自身修德以安抚民众，故以“善政养民”、“正德、利用、厚生、惟和”、“慎乃有位”、“允执厥中”等自诫原则自约自律，这些自我谨慎的执政意识基于下述一种实质性认识：“皇祖有训，民可近，不可下，民惟邦本，本固邦宁……予临兆民，懍乎若朽索之馭六马，为



人上者，奈何不敬？”（《尚书·五子之歌》）统治者畏敬民众，以民为邦国根本，多少体认到了民众与邦国的公众性质及其价值含义。

其次，国家命运的有效维护是公权共利不被私利所倒错。公与私作为伦理与法制所划界的社会生活的常态关系部类，它们是社会生活秩序整体中的一对相对关系实体，彼此相互联系和相互作用，在相互依赖中结成民族社会的历史存在。“私”，基本上体现为家庭利益结构，是社会伦理与法制认可并保障的基本利益单位，社会成员以正当的私家利益聚合家庭以支持国家社会的安定。“公”，则是国家公义本质的体现，它与合乎伦理和法制的私家相对。处在这种相对关系运行中的社会利益不属于偏私或私害，而正是这种相对关系的相互依存支持了国家命运的历史长存。危害国家命运长存的主要因素是将国家公权共利的私贪化侵占。公共性是国家命运的本质，它排斥对公权共利进行私己化贪侵，官吏阶层“能去私曲，就公法者，民安而国治。能去私行，行公法者，则兵强而敌弱”（《韩非子·有度》）。国家命运依赖于操握国家权柄者“不枉私曲”和不行害民损兵助敌的公正施政。

最后，致害国家命运的因素主要来自帝王及其官吏阶层倒错国家公权性质的贪私或私害。贪私或私害是国家政治领域里权力载体故意以公权谋求私利的败坏性行径。这种现象与社会普通民众无涉。国家命运体现为一个民族社会的最高价值存在，它紧紧依赖于现实政治的秩序公正和物质利益的流布公平。对此，历代有识之士均有明确的概念论说：“昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣。平得于公，尝试观于上志，有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也生于公。故《洪范》曰：‘无偏无党，王道荡荡；无偏无颇，遵王之义；无或作好，遵王之道；无或作恶，遵王之路。’天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私



一物；万民之主，不阿一人。”（《吕氏春秋·重己》）公正是国家命运长存的重要支柱，公权偏私是致害国家命运存在的主要祸蠹。

官吏阶层是封建国家政治系统中的国柄操握与实施主体。他们作为国家公权付诸推行的载体，其自然人人性品格的优劣直接影响到他们对国家命运的价值体认和职守态度，这些在汉代以降普遍封建制的政治运作中表现得尤其突出。

先是汉代思想家刘向对汉初官吏阶层品性与职守操行的剖析：“臣闻人君莫不欲安，然而常危；莫不欲存，然而常亡；失御臣之术也。夫大臣操权柄，持国政，未有不为害者也。……大将军秉事用权，五侯骄奢僭盛，并作威福，击断自恣，行污而寄治，身私而托公，依东宫之尊，假甥舅之亲，以为威重。”（《汉书》卷三十六）官吏操握权柄而害国政，将军秉事用权于身私而托公，给封建国家处安而长存的愿望造成直接威胁。

次述隋朝思想家何妥对隋朝中期官吏阶层德能低劣状况的剖评：“今当官之人，不度德量力，既无吕望、傅说之能，自负傅岩、滋水之气，不虑忧深责重，唯畏总领不多，安斯庞任，轻彼权轴，好致颠蹶，实此之由。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。’言不胜其任也。”（《隋书》卷七十五）官吏阶层身处国家权柄要位，然而，其主体资能昏庸，“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣”（《周易·系辞下》）。居官履责是官吏使命践行的表现。然而，他们身负国柄，却“不度德量力”，“不虑忧深责重”，丧失了对国家命运的最高价值体认，同时，也丧失了他们对这一最高价值意义的职守捍卫。晋末至南北朝时期的官吏阶层对国家命运境况反应昏聩：“方伯刺史，拱手坐听，自无经略，惟望朝廷遣军，此皆忘战之害，不教之失也。”（《宋书》卷六十四）方伯居位，却对国是乏略无术，坐待朝廷遣军支援，可见国家命运在此等资质的官吏面前的遭际。



再举赵宋政体建立之初宋太祖对文武大臣品性资能的体认：“五代方镇残虐，民受其祸，朕今选儒臣干事者百余，分治大藩，纵皆贪浊，亦未及武臣一人也。”（《长编》卷十三）赵宋政权接收的是晚唐和五代十国的官骄政乱格局，武臣掌操大藩的民政、军政、财政诸权，他们无力戍守边疆之犯，却有行私侵公、跋扈内政的要挟贪欲。宋太祖将这些骄横于国家政治的武臣品性资能与深受儒家思想熏陶的儒臣相比较，参较的品性界点限定在贪私害公与匡救世道人心上。武臣行私害公的烈度受其所执兵权的后盾纵恃，朝廷作为中央枢纽很难限制，故将业已除任的百余儒臣与武臣的品性进行比较，流露出他对官吏来源及其阶层品性的文化教养与公私价值观的深度甄别。

国家命运的维护体现为全民族的公利和共责。三代经典中的《尚书》和《礼记》早已将国家命运系在全民族的公利共责上了。《尚书·周书·周官》篇说：“凡我有官君子，钦乃攸司，慎乃出令，令出惟行，弗惟反。以公灭私，民其允怀。”强调身居官职的君子，应当忠实其职责，谨慎其政令，令出须实行。居官应当恪守公权，在公权推行中不杂私贪之欲。公权不容私贪。官吏阶层只有将公权的价值视为至高并贯彻到底，不在公权操握与履行中掺杂私人利欲，民众才能信任怀念。《礼记·礼运》篇更是将“大道”看作国家命运昌隆的公义原则：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。”“大道”是三代经典所创立的社会大同理想，这一理想曾践行于尧舜的至治盛世，三代政治英杰循而守之，直至春秋，孔子抚今追昔，再予强调。“大道之行”与“天下为公”是国家公权与公利在社会生活秩序上的统一。国家选贤与能这一政治原则，能够收到各阶层人群讲究诚信与增进和睦的社会关系安定效应。社会只有选贤与能以促进“大道之行”与“天下为公”，才能使社会成员“讲信修睦”，“不独亲其亲，不



独子其子”，也才能维护国家命运的长存久安。

四 价值取向上的公私观念

价值是事物有益属性与人的主观需求的间际同一性。社会由于事物有益的价值属性，将有益事物的价值限定在法制与道德所认同的公私界度之内。合于法制与道德界度的公利与私利是社会生活结构运行的支点；超越法制与道德界度的谋利则是危害社会生活秩序的私害行为。传统价值取向观念所主张的是维护社会生活主体安身立命的本然公与私，而抵制的则是权势载体以国家公权谋利之私。这一问题，学术界曾有笼统的表述和批评，即汉宋儒家多笼统言说利益与义则，批评论者多不加甄别地批评汉宋儒家所谓“存天理，灭人欲”。今天的学术探讨应该给出一个理性的甄别。

价值取向是人们价值观念的实践指向。任何价值观念总是要通过取向实践才能得以实现。传统社会生活中流行着两条调整利益关系的价值准则：一是法制性准则。社会生活主体遵守国家法制性规定，取得属于该主体生存的自然权利和社会权利，即是为合法。二是道义性准则。社会生活主体遵循道义性规则，从“道”中获得事物的当然之理；从“义”中获得思想言行的适宜界度，使其践行合理。法制性准则以国家意志的刚性范式规定社会利益的公私权属，划别国与家的公与私界限，给社会生活这一联合体建立起秩序机制。道义性规则以观念意识的柔性范式示诫社会生活主体对法定利益关系采取郑重的遵行态度，并且以道义规则支配人们的利益处分践履，克服个体逾越道义本分的主观欲念。社会生活主体以法制性准则取得并保持利益客体，以道义性规则支配并节制自我价值取向，构成了公私关



系中社会利益流向的双重衡裁准则。但是，对于价值取向，不同的社会生活主体表现出相异的思想态度，这是值得分层次去探讨的。

第一，学术文化中的价值观念及其取向。学术文化中的主流价值观念深刻地影响了中国传统社会生活主体的价值取向。这一现象上可溯至伪《古文尚书·大禹谟》帝舜禅位于大禹时所叮咛的“十六字心传”：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”“人心惟危”概念揭示人的本心“生于形气之私”，因与物欲联系而危险；“道心惟微”概念则阐发天理“源于性命之正”，因从义理发为纲常伦理而微妙；“允执厥中”概念历述的是尧、舜、禹个人修养和治理国家的中正之道。古代帝王及其经国事迹所昭示出的早期初朴的民主政治气象，“十六字心传”所涵盖的“人心”、“道心”、“危”与“微”、“执中”的政治文化气象，商周时期的礼乐文化气象，三代以来“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”（《礼记·大学》）重德践诚的伦理文化气象，成为春秋末期孔子及其儒家学派推崇并加以学理研究的客观精神本体，为儒家思想学说体系内“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”、“诚”、“中庸”各范畴奠定了义理基础。由于上述多域来源和学理范畴，儒家思想学说生发出参与社会生活和导向现实治世的影响职能。孔子以体现“事物当然之理”的“道”与作为思想言行适宜准则的“义”来衡判“利”的界度：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？”（《论语·里仁》）“仁”含有社会关系的公义。“仁”作为社会关系中的理想标指，要求人们以“道”处世，利益上善移贫贱与富贵。社会关系中的统治者举官除任应该做到“直”、“枉”错落：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服”（《论语·为政》），被举官授任者应该省认“君子周而不比，小人比而不周”所示的“公私之际”界义。孟子以“义”和“道”



为士人的人生穷达价值观念，倡导士人群体作出与民众愿望相应的公义贡献：“故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得已焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”（《孟子·尽心上》）孔孟以其公允常宜的思想学说培养了儒家学派及其成员，也由此为中华后世士人价值观念培养提供了普遍而深长的公义教益。

第二，官吏阶层的价值观念及其取向。官吏是旧时代朝政事务的承担者。国家权力及其政务是通过他们的施政活动推行到朝野的。中国传统政治伦理观将官吏的政治品格划分为循吏与酷吏两类。传统划分有其历史事迹的鲜明前鉴：“尧舜放逐骨肉，周公杀管蔡，天下称圣。何者？不以私害公。”（《史记·淮南衡山列传》）古代明王圣主坚持公义的事迹在《尚书·周书》中被概括为“以公灭私，民其允怀”的公义价值准则而传于后世。公义价值观在汉代以后的官吏阶层中始终与私义利欲观相对。循吏政治践行是“奉职循理而治”（《史记·循吏列传》），即“上顺公法，下顺人情”（《汉书·循吏列传》）。汉初至于文、景时期，“是时循吏如河南守吴公、蜀守文翁之属，皆谨身帅先，居以廉平，不至于严，而民从化”（《汉书》卷八十九）。稍于其后的江都相董仲舒，内史公孙弘、儿宽都是“居官可纪”的廉吏。他们怀有“通于世务”与“名实相应”的施政理性：“庶民所以安其田里而亡叹息愁恨之心者，政平讼理也。与我共此者，其唯良二千石乎！以为太守，吏民之本也，数变易则下不安，民知其将久，不可欺罔，乃服从其教化。”汉初循吏的廉政明智之风一致启迪着后世的循吏善政。与循吏公正廉良相对的是污吏的贪私害公行径。国家公权的公义性质被权柄操握者私利化倒错是政治领域里的常存现象。将公权私利化的人常假“国家”、“天下”、“民众”之名而行私利害公之实，其行径体现在故意紊乱国家纲纪、侵吞国家资财、敛取民众脂膏、结党斥



贤殃政：“自天宝之后，政治少懈，文致未优，武克不纲。孽臣奸隶，外顺内悖；父死子代，以祖以孙。如古诸侯，自擅其地，不朝不贡，六七十年。”（《旧唐书》卷一百六十）污吏侵公肥私的行径既危害了国政，同时也危害了社会结构内国家公利与民众私利的本然关系。

第三，民众的价值观念及其取向。民众人群是传统社会生活的最广大社会关系载体。他们的内在层落就其产业而言可分为士、农、工、商；就其同国家政治的相对关系而言，他们是国家政治的关系载体。因此，他们的物质利益和精神利益与国家法制和社会伦理认可下的社会公利相对，是与国家公利共存并行的天然一域。社会成员立身于这一域才能组成社会结构中的基本单位即家庭：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”（《周易·家人》）“正家而天下定”是作为社会成员的民众人群的普遍性权利和义务。只有在这样的义域里，他们才谈得上安身立命、养家糊口、休养生息、进步发展的天伦意义；也正是在这样的义域里，他们与官吏阶层相对，以社会成员绝大多数的良知义理凝合成民族的整体精神：“行诚孝而见贼，履仁义而得罪，丧身以全家，混躯而济国”（《严氏家训·养身》）。民众的价值观念取向体现在奉公守法准则下的自力性社会生活从事。这是传统社会生活里各个人群阶层大体共遵的基准，民众以此恪守本分而心安理得；循吏以此奉职循理而治；贪官污吏反此而将国家公权的公义和公利性质倒错成谋私害公。道德原则与法制准则是社会生活秩序的要件性基准。社会成员中的民众人群围绕这些基准以自力的观念践行从事自己的社会生活，社会成员中的廉吏人群也以自力的形式教导子孙奉公守法，认识国柄的公义性质：“吾以直道自任，蒙圣主厚恩，参贰政府，惟以至公为报，不敢以朝廷官爵为己私恩，桃李固未与汝等栽培，



惟荆棘则甚多矣，然仕宦穷达，各有时命，汝等自勉之。”（《宋史·唐介传》）自力立身成业是社会成员应该具备的主体人格良知。传统社会生活重视道德原则的濡染教化，为民众人群自力特质的价值观念及其取向铺垫了理性的基础。

公与私的学理讨论是一个连绵未辍的历史话题。这一话题逻辑地包含下述三域。

一是民族国家的社会公利。公利之域是民族国家安立的根本性物质基础。这一基础的公义本质必须渗透到社会成员的心灵深处，他们需要以理智和观念的形式作出概念认知和践履维护。然而，做到“大道之行也，天下为公”，需要家庭成员群体、国家政治中的君臣群体、社会生活中的阶层群体遵循“天下为公”之道：“父子笃，兄弟睦，夫妇和，家之肥也。大臣法，小臣廉，官职相序，君臣相正，国之肥也。天子以德为车，以乐为御。诸侯以礼相与，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也。”（《礼记·礼运》）

二是社会成员的家庭私利。家庭是社会的基本单位。社会成员以家庭生活为其人生基本空间，在这一空间里，人们的生活首先由物质利益支持。物质利益的富足性和稳固性必须体现为人们家庭的恒常产业。因为，作为家庭的人们，没有恒常稳定的产业，一个恒常稳定的善的意识就无从获得支持。因此，古今的学术界一贯主张合乎国家法制与社会伦理的社会成员私家之利，认为它是与国家公利共存并行的相对之域，没有了它就没有了与它相对的国家公利。对于这一利益之域，国家应当依照法制和伦理原则予以保障，正如孟子所论：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”（《孟子·梁惠王上》）

三是将国家公义之利倒错的侵贪之私。有序社会依照国家法制与社会伦理原则将利益整体划分为国家公利与家庭私利两



大相对部类。这是社会生活实际的本然需求。冲突于这种相对部类关系的利益攫取意识及其行为是侵贪之私。侵贪之私现象表现为以国家公权谋私、以窃掠方式谋私两类。前者体现在国家政治领域内，系由权力载体将公权性质倒错为以权谋私；后者体现在社会普通民众中，系由少数社会成员逾越道德与法制界限所实施的犯分乱理之为。前者以权谋私，侵害的客体是国家公权的公义和公利：“朋党比周以事其君，隐正道而行私曲，上逼君，下乱治”（《韩非子·说疑》）。普通民众中的犯分乱理之私在伦理意识与法制裁处之下即可遏止，而前者则祸国殃民。传统社会中的明哲君主都主张厉裁以国家公权牟取私利的贪私之害：“尔兵民等其仰体圣祖告诫之慈怀与朕淳谕之至意，谨身率教，循理奉公，不交游手无籍之徒，不为行险侥幸之事。毋徇私情而干国宪，毋贪微利而忘身家。”（《四库全书·圣谕广训》）

公私理念是社会利益部类及其间际关系的观念形态。传统社会生活中的学说至理以“以公灭私，民其允怀”的经典之论曾为学术文化的关注对象，由此发展为义利之辨和理欲之辨。但是，这些辨识并未淆乱国家公义之利与民众私家之利之间的天伦本然，而是在中国传统社会生活秩序运行的基本支点的认知中，展开这些论争的。这些具有理性思辨的论争，不仅在讨论着合乎国家法制与社会伦理的社会公利与民众私利问题及其关系，而且也在讨论着冲突于法制和伦理损公而利私的社会私害问题。这是我们民族思想认知传统社会生活利益关系及其是非性质的理性甄别。

（本文作者陆建猷，西安交通大学哲学系副教授。西安 710049）

“公私观”三境界析论

葛 荃 张长虹

公私之辨是中国传统政治文化的主要论题之一，公而不私、大公无私是这一辩题的基本结论。可是，理论与实践总是有间距，在实际社会政治生活中，私心、私欲人所难免，谋利、逐利或难舍弃。于是千百年来，有公有私，或公或私，何去何从，论辩不已。早在先秦时代，儒学宗师们就倡导公而不私，汉儒则概括为“正其谊不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）。循至20世纪50年代，“大公无私”的口号仍然是政治文化中的重要价值准则，得到社会主义民主政治的提倡。时至21世纪的今日，河南临颖县南街村^①中还有这样的标语：

① 南街村号称“豫中一支花”，地处豫中平原，临颖县城南隅，紧靠京广铁路。1996年初统计，全村有回汉两个民族，742户，3200人，2006亩耕地，面积1.78平方公里。该村实行集体主义管理，对外则参与市场经济，以实现“共产主义小社区”为发展方向。



大公无私是圣人；先公后私是贤人；公私兼顾是好人；
先私后公是庸人；损公肥私是坏人。

那么，上古之私与今日之私可有异同？或私或公的内在规定性与合理性又如何判定？公与私作为一种传统政治文化理念对于中国社会的发展形成了怎样的影响？本文拟就公私理念的三层境界略作分析，祈方家正之。

一 公私初义

三
三
〇

中国文化确乎源远流长，据考，甲文、金文均有公字。不过，关于公的本义，研究者见仁见智，说法不一。一曰公是平分之意。高树藩认为：“金文公：从八、从口，口为古宫字，即公从宫声。八作‘分’解，凡分物必求平正允当，公之义为‘平分’故从八。”^①又白川静认为，公字“以公平、平分为其初义而罕见有疑之者”^②。二曰公指身份称号。白川静说：“然卜文有多公、公宫等语，金文亦大体皆用为身份称号。经籍之用法中，用为公平之义者不见于古籍。”^③他认为，金文公字从口，“口恐为表示宫庙中，朝廷之礼或祭祀举行之场所也。八盖为屏障之类也……公为举行祭事之所，故奏舞乐而祀之，歌颂曰颂，颂从公，页为表示舞容之形也……以此言之，公者谓神圣之斋宫之语也。殷代在其圣都天邑商，有公宫、血宫等公，以行神

① 高树藩：《中文形音义综合大字典》，115页，北京，中华书局，1989。

②③ 周法高：《金文诂林补》引，370页，台北，台湾历史语言研究所，1982。



事祀于其中者称公，又能够参加其礼者亦称公。其后公成为爵号或身份称号者，以其故也”^①。三曰公乃与私相对。许慎《说文解字》：“公，平分也。从八厶。八犹背也。韩非曰：‘背厶为公。’”段玉裁注引《韩非子·五蠹》之文予以说明。^②

通过以上征引可以清楚看到，公的本义有一个从具象到抽象的演变过程。卜文有多公、公宫之名，金文则渐指身份，至于“平分”、“背私”等含义，或许自古有之，但公字的具象称谓本义对于后世公私观念认识特点的形成，当有其历史的渊源关系。

关于私，据高树藩查证，“甲文、金文、私字阙”^③。许慎《说文解字》：“私，禾也。”又：“韩非曰：仓颉作字，自营为厶。”段玉裁注：“盖禾有名私者也。今则假私为公厶。”^④高树藩认为：“惟林义光氏以为‘私为禾名，经传无考，当与厶同字，厶古文作口、从口（音义同围）禾；经传皆以此为公私字；’林氏以口禾为己利即私意，别有胜义，并引参证。”^⑤从段氏说，则私为假借，林氏的推测虽有“胜义”，然略显牵强。

在古代文献中，私的使用十分普遍，可以用来指称某种身份。如指家臣：“士见于大夫曰：‘某也，夫子之贱私。’”（《仪礼·士相见礼》）也被用来指称个人的利益、意见或行为，有一己之利的意思。如《史记·廉颇蔺相如列传》：“先国家之急，而后私仇也。”《诗·小雅·甫田》：“雨我公田，遂及我私。”《吕氏春秋·有度》：“若虽知之，奚道知其不为私。”总的来看，私用于“自私自利”应为后起义，大体上是在上古国家发展过程中，在权力与利益的分配过程中形成的公与私相对的观念。

① 周法高：《金文诂林补》引，370页。

② 参见段玉裁：《说文解字段注》，52页，成都，成都古籍书店，1981。

③ 高树藩：《中文形音义综合大字典》，1186页。

④ 段玉裁：《说文解字段注》，340页。

⑤ 高树藩：《中文形音义综合大字典》，1186页。



从政治思想与政治文化的角度看，在中国传统社会，公与私作为政治概念或政治道德概念，在实际使用中大体分为两类。

第一类，用以指称君主或国君一族。如《诗·周颂·臣工》：“嗟嗟臣工，敬尔在公。”毛亨传：“公，君也。”与毛传相同的释义又见于郑玄注《礼记·昏义》：“教于公宫”、皇侃疏《论语·子罕》：“出则事公卿”、范宁注《穀梁传·隐公元年》：“言君之不取为公也”等。从文献的记述中我们可以清楚地看到，至迟在春秋时代，诸侯国的君主及君王一族通称为“公室”、“公门”，与之相对，卿大夫等臣僚则称为“私家”。《左传·昭公三年》载，晋大夫叔向曰：“胙闻之，公室将卑，其宗族枝叶先落，则公室从之。”荀子当年入秦，谈其观感曰：“观其士大夫，出于其门，入于公门，出于公门，归于其家，无有私事也。”（《荀子·强国》）这一类公私观源自先秦，延及后世，例如汉萧望之说：“附枝大者贼本心，私家盛者公室危。”（《汉书·萧望之传》）公室与私家相对，是对于君主与其臣僚的普通称谓。

第二类，用以指称社会一般标准，诸如法规、律法或其他行为规范等等。《慎子·威德》说：“法制礼籍，所以立公义也。凡立公所以弃私也。”黄老帛书《经法·君正》说：“精公无私而赏罚信，所以治也。”《韩非子·有度》：“古者世治之民，奉公法，废私术，专意一行，具以待任。”这里说的公，似乎指的是政治的或法律的规定，以其具有普遍的权威性而与私相对。

另外，这类的公又涵指社会公认的事物一般标准，如《慎子·威德》言：“蓍龟所以立公识也；权衡，所以立公正也；书契，所以立公信也；度量，所以立公审也”。这样的公是面向全社会的，成为人们的一般行为规范，个人的意志、欲念要服从公法，否则即是私。如荀子言：“公义明则私事息矣。”（《荀子·君道》）人的行为能遵行公的标准，这在观念上也就是达到了公正。如《白虎通义·爵》：“公之为言公正无私也。”当公被视为社会政治的普遍行为标准的时候，公就具有了一般道德规



范的意义。^①

二 第一层境界：以君为本的公私观

上述的公实际具有两层含义，一是指君主特殊利益集团，二是指社会一般标准。这两种涵指在实际表述上显然是有区别的。但是，如果从传统社会君主政治的本质考察，这样的表达在认识的价值依据上是相通的：即“以君为本”，也就是说，区分公或私的价值标准是君主的利益、权威、意志和名誉。

前一层涵指比较明显，以君主及其特殊利益集团为公，当然是以君主的利益作为衡量公私的基准，明明是特殊政治集团的利益，此时却有了公利之名。韩非说：“匹夫有私便，人主有公利……息文学而明法度，塞私便而一功劳，此公利也。”（《韩非子·八说》）这里，韩非表述的“公利”，所谓“明法度”、“塞私便”，其涵指显然就是“公法”，即是后一层涵指的“社会一般标准”。可是，“公法”怎么会是“君主特殊利益集团的利益”呢？

在君主政治的权力私有条件下，任何形式的社会一般标准都必然要受到政治权力及其拥有者的控制，社会一般成员作为政治权力的主宰对象，在政治和社会行为方面并不享有选择的权利，他们实际承担的政治义务规定是单向度的：无非是应役当差，输粮纳税，作良民。而且，即便有谁能“学而优则仕”，进入统治集团，其所承担的义务仍然是单方面和绝对化的。也

^① 日本学者沟口雄三认为，先秦的公，有三层含义，一是公门、朝廷、官府；二是共同；三是平分、公平、公正。本文见解与之相类，略有不同。参见〔日〕沟口雄三：《中国思想史上的公与私》，见《公与私的思想史》，37页，东京，东京大学出版会，2001。



就是说，人仕者拥有的地位、权力及其分享的利益仍然是王权的某种分化形式，人仕者分享了政治权力以及相关的政治地位和利益，这一切无非是君主的“恩赐”，而非其具有的“法定权利”。他们代表君主行使某些权力，是其忠君义务的表达。这种表达一旦不能充分，或是失去了君主的信任，恩赐就会被剥夺，所有的权力、地位和利益会在一夜之间化为乌有。历史上这样的事例俯拾即是，这里无需赘述。故而，感戴“皇恩浩荡”成为居官人仕者的口头禅；同时，“伴君如伴虎”的恐惧数千年来也始终萦绕在掌权、弄权者的心头。

在这样的情况下，“公法”当然不是社会一般成员的利益诉求，其内涵的只能是君主特殊利益集团的根本利益。

然而，检索古人之见，有识之士常常举出“公法”与君主相对，认为君主及群臣也要尊奉公法，不能以私乱公。例如，汉末王符说：“夫国君之所以致治者公也，公法行则轨乱绝。佞臣之所以便身者私也，私术用则公法夺。”（《潜夫论·潜叹》）北宋李觏说：“法者，天子所与天下共也。如使同族犯之而不刑杀，是为君者私其亲也。有爵者犯之而不刑杀，是为臣者私其身也……故王者不辨亲疏，不异贵贱，一致于法。”（《直讲李先生文集·刑禁四》）司马光说：“爵禄者，天下之爵禄，非以厚人君之所喜也；刑罚者，天下之刑罚，非以快人君之所怒也。”（《司马温公文集·言为治所先上殿札子》）这里对君主提出的要求，着眼于君主个人与法的顺应，似乎在君主个人的意志、情感之上，高悬着公法的权威。唐太宗李世民认可了这一点，认为“法者非朕一人之法，乃天下之法”（《贞观政要·公平》）。依照他的体会，君主不能以个人的好恶、喜怒而滥用赏罚，破坏法度。他说：“自古帝王多任情喜怒，喜则滥赏无功，怒则滥杀无罪”（《贞观政要·求谏》），致使天下丧乱，于是自省道：“昔诸葛孔明，小国之相，犹曰‘吾心如称，不能为人作轻重’，况我今理大国乎？”（《贞观政要·公平》）显而易见，这些认识



里含有某种“公平”观念，正像李世民在自撰的《帝范》中写到：“适己而妨于道，不加禄焉；逆己而便于国，不施刑焉。故赏者不德君，功之所致也；罚者不怨上，罪之所当也。”（《帝范·赏罚》）

上述见解以今日的理念评判之，亦能令人感到鼓舞。可是，如果我们进一步追问，“君主之私”与“法度之公”确乎是像其表述的那样彻底对立，还是实际存在着某种深层的沟通？

从现代政治学的角度看，政治权力主体的自身利益和政治系统内部利益分配的需要，都必然要求设定相应的政治规范，并以此为基础在政治系统内建构具有普遍权威意义的社会政治秩序。这就是说，在君主政治时代，君主及其官僚贵族集团作为政治权力的主体，当然要建立符合自身利益的政治规范，并以此为基准建构统治秩序。于是我们看到，所谓公法、公议体现的普遍权威意义，正是维护符合政治权力主体之根本利益的秩序诉求，对此，古人曾用他们的语言做了明确的表述。例如南宋功利派思想家陈亮说：“圣人之立法，本以公天下。”（《龙川文集·问答上》）“夫法度不正则人极不立，人极不立则仁义礼乐无所措。”（《龙川文集·三先生论事录序》）

以“立人极”为宗旨的公法，在理念上与一切私对立，这种对立的极致便是“天下为公”的最高社会政治理想。因而从根本意义上说，公是传统文化孜孜以求的圣人之道的本质或曰“基本精神”，称为“至公”、“公道”等等，其中内涵和体现着的正是政治权力主体即君主集团的根本利益。且看如下表述：

夫至公者，天之经也，地之义也，理之要也，人之用也。（三国曹羲：《全三国文》卷20）

私不去则公道亡。公道亡则礼教无所立，礼教无所立则刑罚不用情。刑罚不用情而下从之者，未之有也。（西晋傅玄：《傅子·问政篇》）



道之在天下，至公而已矣。（南宋陈亮：《龙川文集·又丙午秋书》）

自伏羲、神农、黄帝以来，顺风气之宜而因时制法，凡所以为人道立极，而非有私天下之心也。（南宋陈亮：《龙川文集·经书发题》）

这种公道与私的对应，在认知方式上无非是儒家文化“道高于君”思维的另一种表述，在公道与君主个人之私相互对立的背后，是公道与君主之根本利益的紧密相连。“道高于君”思维方式关注的是建构君主政治系统的基本政治价值体系和政治原则，维护的是政治权力主体的全部利益，对于个别具体君主与政治价值体系及君主政治根本利益相冲突或不协调的行为，当然要站在符合君主政治原则的立场上予以否定。

据此，这种“以君为本”公私观的深层逻辑是：君主作为公的化身，是君主政治系统政体利益的代表，在道德上理应是无私的。因而倡言者极力抨击君主个人的私利与私意，要求君主立公去私。如《吕氏春秋·贵公》：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。”

这种公私观将君主的至公本质无限提升，使得号称“天子”的君主恰好与天道相通，正如《吕氏春秋·去私》说：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉。”后汉荀悦明确指出，君主不应有私利、私意或私欲，所谓“有公赋无私求，有公用无私费，有公役无私使，有公赐无私惠，有公怒无私怨”（《申鉴·政体》）。西晋袁准认为君主应该树立公心：“唯公心而后可以有国，唯公心可以有家，唯公心可以有身。身也者，为国之本也。公也者，为身之本也。”（《袁子正书·贵公》）北宋李觏要求君主御臣不可有私：“天子所御，而服官政，从官长，是天子无私人。天子无私人，则群臣焉得不公？”（《直讲李先生文集·内治二》）明儒王祚也



说：“王者能富万民而不能富一夫，能安四海而不能安一户，岂其智弗及而力弗逮哉？无私故也。”（《王忠文公集·卮言》）传统文化关于这方面的认识很丰富，对于专制帝王来说，“立公去私”的真正意义并非在于实际践行，而是在于给至高无上的君主提出了一个高标准的道德境界，使得君主统治集团的其他成员能够在一定条件下，在不妨碍或损害君主权威至上性的前提下，能对君主的个人行为有所规劝。当然，毋庸置疑的是，这种规劝内涵的价值准则只能是对于君主统治集团的根本利益及君主政治体制的维护，而不会相反。

据上，我们可以认为，以君为本的公私观是中国传统社会的文化精英与政治精英站在君主政治的立场上，以维护君主统治集团的整体利益和根本利益为目的，而倡导的一种政治道德规范。其中，否定的是具体的个别君主的个人之私，维护和坚持的是政治权力主体的全部利益！

“以君为本”的公私观，其特质是以特殊政治利益集团的整体利益作为标定、衡量公与私的惟一尺度，其中从来就没有对于社会一般成员利益或权益诉求的肯定，显然，在这个层面上倡导的大公即是大私！

三 第二层境界：以民为本的公私观

“民为邦本，本固邦宁”，重民思潮是传统政治文化的主题之一。从传统政治思想发展的主流看，西周初年周公的“保民”思想可以视为重民思潮的滥觞，其后，《左传·襄公三十年》载穆叔引《太誓》曰：“民之所欲，天必从之。”此一观念又见于《国语》之《周语》、《郑语》，是知民本的思想在春秋时代已经很普遍。再后，孟子提出“民贵君轻”，荀子倡言“君舟民水”，



及至汉初贾谊放言“自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之”（《贾谊集·大政上》），以民为本已经成为传统政治思维中的价值准则，成为思想家、政治家们汇析信息、评估政治和议定政策的一个重要参照点。正如孟子征引《太誓》：“天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子·万章上》）

正是基于重民思潮，传统的公私观亦展开了第二层境界。这种“以民为本”的公私观有多种表达形式，其中最有特色的是“天子为天下”说。

“天子为天下”的命题在先秦已经有了明确的认识。如孔子说：“巍巍乎，舜禹之有天下也而不与焉！”（《论语·泰伯》）慎到：“古者立天子而贵之者，非以利一人也”；“立天子以为天下，非立天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为君也”（《慎子·威德》）。《商君书·修权》：“尧舜之位天下也，非私天下之利也，为天下位天下也。”这个认识延及后世，极为普遍。总括其说，大体包含三层规定。

三三八

一曰，立君是要君主来治理天下。如汉儒谷永：“天生烝民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。”（《汉书·谷永传》）王符：“天之立君，非私此人也，以役民，盖以诛暴除害利黎元也。”（《潜夫论·班禄》）宋儒苏轼：“天下者，非君有也，天下使君主之耳。”（《东坡后集·御试制科策》）陆九渊：“天生民而立之君，使司牧之；故君者所以为民也。”（《陆九渊集·杂说》）

二曰，君主要利民、养民。宋儒李觏：“天生斯民矣，能为民立君，而不能为君养民。立君者，天也；养民者，君也。非天命之私一人，为亿万人也。”（《直讲李先生文集·安民策一》）明儒邱浚则把这一层意思讲得颇透彻：“天以天下之民、之力、之财，奉一人以为君，非私之也。将赖之以治之、教之、养之也。为人君者，受天下之奉，乃殫其力，竭其财，以自养其一身而不恤民焉，岂天立君之意哉！”（《大学衍义补·经制之义



下》)

三曰，君主要“公天下”，博爱于民。唐太宗李世民说：“夫为人君，当须至公理天下，以得万姓之欢心。”（《贞观政要·灾祥》）宋儒李觏认为：“夫溥爱无私，君之德也。”（《直讲李先生文集·易论一》）理学宗师程颐说：“人君当与天下大同，而独私一人，非君道也。”（《周易程氏传》卷一）明末清初的王夫之说得更明确：“王者以公天下为心”（《读通鉴论·晋》）；“一姓之兴亡，私也；而生民之生死，公也。”（《读通鉴论·敬帝》）

以上认识的思维逻辑是十分清晰的，“天子为天下”首先肯定君主的主宰地位，然后确立了君主的职责就是养民，而不是以天下之利奉养君主一人。以民的养、教甚至生死作为君主的道德衡量标准，谓之“公天下”，这种认识正是“以民为本”公私观的立论基点。

这种公私观在价值规定上把民置放于君主政治权力的“基础”位置上，在天子为天下的号召下，除了要求君主爱民、养民，还认为君主理应重视政治公正与公平，关注民意与民情，谓之“公议”、“公是”。这样的认识可以说有自先秦，如周公之“知小人之依”^①。其后则为卿士大夫们代代相继，几成共识。如若举其典型，当属晚明东林党人的“公是”、“公议归天下”诸说。

三
三
九

晚明东林人士在学理上传承孔孟儒学正统，坚定不移地拥护立公去私，他们最为重视“公议”之公，论析的逻辑展开是从“反对密奏”、“公论付言官”到“公议归天下”。东林书院创始者之一，史称曾与顾宪成“分主东林讲席”^②的钱一本就明确

^① 王世舜：《尚书译注》，215页，成都，四川人民出版社，1982。

^② 钱一本，字国瑞，学者称“启新先生”，武进人，万历十一年进士，曾任知县、御史等。因谏言忤旨，免官家居，为东林书院首领之一。



提出反对密奏，要求言政公开。^① 史孟麟则进而要求“政事付六部，公论付言官”（《明史·史孟麟传》），直接触及君权的权力分配和政治舆论问题。再如顾允成：“言路者，天下之公，非台省之私也。出于公即荡荡平平，出于私即旁蹊曲径。”（《小辨斋偶存·上座师许相国》）叶茂才：“官台谏者，自为天子耳目臣，他曹出位建白，即目之为旁器。不知天下事非一家私议，何正何旁，期于至当而止矣。”（《东林书院志·叶茂才行状》）他们都认为，所谓公议、公论，不能只由台省言官把持，其他负有官责者、兼职者、居位者都应参与。他们的“天下之公”越出了台谏的狭小范围，泛指群臣百官之公论。在这一观点上再进一步，就是要将公论归于天下之人。

在公议问题的认识上最有建树者，当推繆昌期。他做有一“论”、一“解”，讲述详明，与东林同仁相较，最有宏见。

论曰《公论国之元气》，见解可划为四层。

其一，“公论”之说始于孔子：“公论之说，昉于夫子曰：吾之于人也，谁毁谁誉？斯民也，三代之所以直道而行也。”（《论语·卫灵公》）这段话的本义是孔子表白自己不曾凭空毁誉他人，似与公论没有直接关联。且征引有阙文。昉，始也。繆昌期之所以不顾文义牵强也要举出孔子，是要给自己的通篇立论找出合理性依据。有了圣人作招牌，就可以立于不败之地。繆子立论之始即颇具匠心。

其二，给公论做界定。繆昌期提出公论始于夫子之言，但夫子没有给公论下定义。于是繆子随机发挥，他列举了三种情况。他说，“天下之论”，不过是论“是与非”。如果是非不统一，“一是一非，一非一是”，这种情况叫做“异”，“不谓之

^① 参见《明史·钱一本传》：“墨敕斜封，前代所患；密启言事，先臣弗为。今阁臣或有救援之举，或有密勿之谋，类具揭帖以进；虽格言正论，说议忠谋，已类斜封密启之为，非有公听并观之正。况所言公，当与天下公言之；所言私，忠臣不私。”



公”。如果是非完全一致，“一是偕是，一非偕非”，这种情况“谓之同”，也不是“公”。那么，什么叫做公论呢？缪子认为公论超出了简单的是非评判：“公论者，出于人心之自然，而一似有不得不然。故有天子不能夺之公卿大夫，公卿大夫不能夺之愚夫愚妇者。夫愚夫愚妇何与于天下事？而唯其无与于天下事，故其待之也虚，见之也明。率然窍于臆、薄于喉而冲于口，率以定天下之是非。故曰斯民也，三代之所以直道而行也。夫子之所谓斯民，其即吾之所谓愚夫愚妇也。”（《公论国之元气》）

缪昌期讲得很明确，所谓公论即民意，是不受政治干扰，出于自然本心的公众意见。愚夫愚妇的意见成了天下是非的标准。

其三，愚夫愚妇的公论是天地与国家之元气，公卿大夫则是民众公论的代言人。缪昌期说：“夫愚夫愚妇者，是混沌之名，而天地之元气所留也。唯国之元气留于愚夫愚妇之论。”元气者，天地国家的生命生气之所在，缪子认为天地国家的命脉蕴聚于元气，通过愚夫愚妇来体现。缪昌期又说：“夫愚夫愚妇之论岂必出之愚夫愚妇之口哉！其在公卿大夫而不立意见，不逞意气，无依附，无迂回，无噤嘴，无反覆，任其率然之偶发，而与天下万世合符。此所谓愚夫愚妇者也。即所谓元气也。”（同上）可见在缪昌期看来，天下公论常常由公卿大夫来表达，也就是说，凡公卿大夫能排除私念、杂念，言论与天下通见相合，与万世通理相符，即可视为公论，亦即代表了愚夫愚妇。缪昌期通过一连串的逻辑推导，把“天下之言”说成是天地元气，国家命脉，借公卿大夫自命为天下百姓的政治代言人，从而给东林人士的“公议”参政拓展了宽广的社会基础。

其四，君主理应爱惜公论，自护元气，否则元气受损，国亦大伤。缪昌期在文中设问：“有国者之于元气”，是“摧而剥之”，“壅而滞之”，还是要“培而养之”，“宣而导之”呢？答案很明显：“摧而剥之，则为枯为折，而国大伤；壅而滞之，则为溃为决，而国亦大伤。”（同上）他举出东汉党锢之祸和北宋熙



宁变法为例证。东汉末年，“寺人专政”，李膺、范滂领袖仕林，谗语品题，讽议朝政。掌权宦官“践蹋冠裳，此愚夫愚妇之所痛也。”（同上）汉桓帝良莠不辨，对朝臣忠良之言不予理睬，而且“大考钩党，名士皆见屠戮”（同上）。结果，“汉之为汉，其余几何？”北宋王安石推行新法，“骚动海内，此亦愚夫愚妇知其不便者也”（同上）。凡对新法有异议者，均被贬斥，以致党争不断，“一转为崇宁，再转为靖康。而宋之为宋，其余几何？”（同上）真是事实胜于雄辩，汉末君主和北宋皇帝不能正视公论，拒谏饰非，结果不免败亡之厄。缪昌期还特别提醒君主，大凡诋毁公论者，常常将公论冠以党论之名，将天下百姓之言诬为朋党私见。等到天下之论“如沸如羹”，危机四起行将大乱之时，“乃复归咎于公论，冤矣哉”（《从野堂存稿·公论国之元气》）。因此不论从哪个方面看，君主“爱惜公论”正是“自护其元气”。

缪昌期将公论释为民众之论，认识上是一大推进。他自命为民论代表，又以民论为国家命脉，气概不小。这样的“公论”，指的正是覆盖了朝廷与社会的政治舆论。缪昌期的潜台词是：卿大夫只要把握住了舆论，就能积极干预政事，实现政治理想。这一主旨在他做的一“解”中得到了深入阐发。

解曰《国体国法国是有无轻重解》。其文曰：“国有三大，曰国体、曰国法、曰国是。”国体是“虚而不可不存者”。缪子曰：“今夫国之有体，如器之有形，而工之有制也。体之有高卑、贵贱、亲疏、内外；如堂之于陛，冠之于履，表之于里，不可并也。”可知，缪子说的“国体”，指的是君主政治的根本制度，如等级礼制、君臣体制、尊卑仪制等。国法是“画而不可不守者”。缪子曰：“国之有法，如方圆之有规矩，而低昂之有权衡也”。是知“国法”无非是法律政令之类。缪昌期认为，国体与国法具有至高的权威性，所谓“体之有尊而无褻也，法之有伸而无屈也”，故而理应由“人君独操之”。



与国体和国法相比较，“国是”有些特殊性。依缪子之见，“国是”指“莽而不可不一者”，即“公论”。国是的基本特点是“出于群心之自然，而成于群喙之同然”。因而“国之有是”，源在民间，“则人主不得操，而廷臣操之；廷臣不得操，而天下匹夫匹妇操之”（《国体国法国是有无轻重解》）。既然百姓形成了共识，那么天下是非就要以此为准则。“匹夫匹妇之所是，主与臣不得矫之以为非；匹夫匹妇之所非，主与臣不得矫之以为是。汇真是真非以成一是一，故总谓之是。以其宣之士大夫，著之廊庙。国体籍以尊，国法籍以伸，故系之于国。”（《从野堂存稿·国体国法国是有无轻重解》）国是一旦确立，则君臣百官非但不可以随意矫改，而且要树为国政方针，与国体和国法形成相维相护之势。这一番辨析展示了缪昌期的基本立场。

在上述的认识前提下，缪昌期又讲了两个问题。

一是彰明“国是”需要国体与国法相维系，此三者不可缺一。理由一：“欲明国是，当先存廷臣之体。有体则人无僿言，无僿言所以明国是也。”（《国体国法国是有无轻重解》）理由二：“欲定国是，当先守祖宗之法。据法则人无巧言，无巧言所以定国是也。”（同上）缪昌期把臣僚体制和祖宗之法看作明定“国是”的前提和保障，有了国体与国法，则人不敢轻率放言和花言巧语，于是国是可明。

二是国是不能混淆不清，否则与治无补。君主只依靠国体国法治天下，未为稳便。缪子说：“国之有是，犹天之有日也。”（同上）可是正像太阳经常要被云雨遮掩一样，国是也会常常陷于混乱。“为国是者一，而议国是者多，借议以淆国是者又多。彼一是非，此一是非，是非之中，更有是非，彼此之外，复生彼此，嗷嗷籍籍，日与媿斗。”（同上）国是混淆无序，是非不一，不能形成统一的“真是非”。再加上“士大夫既以私掩，而所谓匹夫匹妇者无权无力”（同上），他们都不能将“真是非”晓告天下，“则天下之人又不能操其是，势不得不转听之人主”



(同上)。其结果是“人主与天下人相维相制者，唯有国体、国法而已”(同上)。这种局面显然大非缪子所愿。

缪昌期认为“是者天下之所共，体与法者人主之所独”。(同上)这两个方面“相维相制”，才会促成政治的稳定和顺畅。如果君主不能操其所独，这是“示天下以轻”，为君者权威不足，如何言治呢？同样，假如卿士大夫们不能“存体”、“据法”，国是不明，不能形成“公论”，那么又怎能与君权形成互倚之势而相互维系呢？显而易见，在缪昌期的设计中，由卿士大夫掌握和操纵舆论，代表天下百姓，与君权“相维相制”，这是在当时的历史和政治条件下，他所能找到的最佳参政方式。

缪昌期的见解固然高明，却也不是惟一之论，如今讲论东林者常常引用顾宪成与首辅王锡爵的一段对白，也反映了相近的认识。据顾宪成自述：“丙戌（万历14年，1586年）秋，予入京补官。娄江王相国（锡爵）谓予曰：‘君家居且久，亦知长安近来有一异事否？’予曰：‘愿闻之。’相国曰：‘庙堂所是，外人必以为非；庙堂所非，外人必以为是。不亦异乎？’予对曰：‘又有一异事。’相国曰：‘何？’予曰：‘外人所是，庙堂必以为非，外人所非，庙堂必以为是。’相国笑而起。”（《小心斋札记》卷一七）

三四四

顾宪成以“外人之是非”与“庙堂”相对，立意仍在以天下公论的代言人自居，其思路与缪子之见如出一辙。这段对白见载于顾宪成的“行状”、“年谱”、“传记”等多种文字，可见时人对“外人之是非”的重视，对顾氏之见的赞许，这段对白代表了东林人士“公议归天下”的共同心愿。

“公议归天下”是东林人士的参政方式，这种方式与君主政治的“非公开”本性直接相对。在政治权力私有的条件下，政治机密既没有时限性，也没有区域性，任何形式和任何程度的政治公开都有可能损害权力私有者的切身利益。因之《易传》有言：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则



失身，凡事不密则害成。”凡事，高亨注：“几读为机。”^①在这里，儒家文化生而与俱的政治理性演化为政治上的机警和深谋远虑。于是孔子教人“敏于事而慎于言”（《论语·学而》），“言寡尤，行寡悔，禄在其中矣”（《论语·为政》），儒学倡导的崇高理想让位于慎言慎行和循规蹈矩的实用理性。然而，东林人士却要以“公议”、“公论”与政治机密相对，以“天下”、“外人”与庙堂相对。这种对峙的背后当然是东林人士深信不移而抱负终生的政治理想。然而，他们的慷慨激昂触犯了君主政治之大忌，其结果是必然要在帝王殿堂的石阶上摔个鼻青脸肿，甚至头破血流。

“公议归天下”是东林人士的理想政治价值的体现。东林诸子当仁不让，自封为“民意代言”，与当权者对阵。他们的手段是舆论，目的是制约君权，他们要利用“公论”表达自家代表的士人利益集团的政治主张和要求。显而易见，且不论其效果如何，仅这种方式本身就不同凡响，其中孕育着君主政治条件下最富合理性的“政治制衡”因素。

平心而论，虽说中国传统政治文化的主体是王权主义，可也确有不少光彩照人之处，其中之一就是有关“道义制衡”的认识。道义制衡的思想渊源可以溯至西周史官伯阳父的“和同论”，其后有春秋名士晏子丰富其说。^②先秦儒学宗师们从“和同论”中受到启发，设想在道义原则的基础上实现君臣协调互补，运用道义制约君权。孔子提出“以道事君”（《论语·先进》）；孟子提出“格君之心非”（《孟子·离娄上》）；荀子提出“从道不从君”（《荀子·臣道》）。道即道义，是儒家文化的政治与道德理想价值的凝聚。在儒学宗师的一再引领下，道被参政

^① 高亨：《周易大传今注》，523页，济南，齐鲁书社，1979。

^② 参见拙文：《中国传统制衡观念与知识阶层的政治心态》，载《史学集刊》，1992（3）。



的士人们用来评估时政，批评君主，采取的方式主要是进谏。在实际政治运作过程中，君主的权威具有绝对的强制力和威慑力，与之相对照，道义原则不过是人们认可的价值准则，进谏无非是话语的规劝，因而这种制衡不具有实践上的政治强制性，而是仅仅作为君主政治的某种调节方式偶尔有效。政治制衡是政治理性最典型的体现，儒家文化中的“道义制衡”所具有的政治理性及其合理性价值是不言而喻的。不过，道义制衡只拥有认识上的权威性，它的运作过程被完全纳入了君主政治的运作系统，它的实现程度受到君权及其相应的多种条件的限制。因之，道义制衡充其量也不过是君主政治的自我完善和自我调节的方式，与现代社会的政治民主化相距遥远。

那么，我们再来看看晚明东林人士竭力争辩的“公议归天下”，他们的思路和设计大体上没有越出“道义制衡”的理论框架，也是以道义原则和话语规劝作为其中的基本要素。不过，在制衡的表达方式上，东林人士有所推进，体现在两个方面。一是他们明确要求以愚夫愚妇、匹夫匹妇之是非为真是非，从而在传统的道的理想中加入了某种“民意”的成分，民众公议成了制约君权的力量策源点。二是他们一改传统的代替圣贤立言的话语表达方式，赫赫然以民众公论的代言人自命。这些认识上的细小变化意味着东林人士在思维导向上已经朝向民主政治思维迈出了一步。说到这里，令人禁不住心中窃喜。可是，转念之间，我们又发现东林人士的致思逻辑和政治价值的选择上仍然顶着高高的君父帽子，正像缪昌期张扬国是，却又放不下君主独操的国体与国法，于是他们难得迈出的步子又踱回到尊君的老路上，令论者不无遗憾。

若从政治文化的角度看，东林人士关注一般民众的是与非，可是，没有独立人格和法制权利做根基的“民意”是无足轻重的。缪、顾诸子口口声声不离“愚夫愚妇”、“天下”、“外人”，但这不过是传统重民思潮的另一种表现形式而已。在他们的心



目中，民依然只是维护君权稳固的必要条件。缪、顾之论尽管在认识深度上超出孟子、贾谊，可说到底也不过如此而已，这毕竟与民权民治的政治民主不可同日而语。

再者，东林人士坚持以“公卿大夫”做愚夫愚妇的政治代表，民众的是与非，亦即天下百姓的“利益表达”需要经由特定的士大夫集团做媒介。然而，在东林人士的思维视野中，我们看不到任何针对卿士大夫的监督和制约，代表者当仁不让，被代表者听之任之，其结果难免会出现下面的情况：愚夫愚妇的是与非被卿士大夫的是与非所取代，而一般民众的政治利益及其表达仍然是零。一般来说，政治权益“代表者”的产生如果不是经过一定的合法程序，其所执掌的权力没有切实可行的“授权程序”做根基，也没有形成相应的有效监督与制约——这一切都被“代表者”理所当然的“自我肯认”所取代，那么，这种“代表”不过是另一种形式的“剥夺”罢了。

晚明东林党人在“以民为本”公私观的表达上最为激越，然而他们难以走出自己的思维盲点。事实上我们可以认定，这种公私观的特质是，以社会一般民众的基本生存需求与“政治权力主体”根本利益的一致性作为标定、衡量公与私的尺度，持论者满心以为“公”在“天下”便是找到了真正通往“立公去私”和“天下为公”的坦途，殊不知他们依然难逃天子“私”天下的结局。难怪参透了这一切的黄宗羲要捶胸顿足：“后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己……以我之大私为天下之大公。”（《明夷待访录·原君》）

四 第三层境界：以人为本的公私观

通览中国传统政治思想与政治文化，“以民为本”的第二层



境界实是传统公私观的至高点。由于近些年来，以弘扬传统文化为旗帜的“新儒家学派”们的竭力提倡，“以民为本”云云很容易使人误解其中含有现代政治因素，以为大公无私古已有之，连封建帝王及卿士大夫们亦能思之行之。

然而，如果我们稍作思考，就会发现在传统中国政治权力私有的政治条件下，社会一般成员不具有政治主体地位，在思想观念和政治价值构成中，也不存有这样的认识。因而中国传统政治文化达不到公私观的第三层境界：以人为本。

在现代政治理念中，人是世界的主宰，一般社会成员即社会中的每一个个人都是政治主体，个人的生存、发展和选择的自由得到法律权威的维护，个人的尊严、拥有的权利义务和政治人格则神圣不可侵犯。以此为基本条件而构成的“以人为本”，是以具有独立人格和尊严的个人为本，这种理念与传统中国的以民为本有着本质的差异，因而与之相应的公私观境界亦迥然不同。为了说明此中缘由，需要先就政治主体问题略作解释。

依照现代政治学理论，所谓政治主体（political subject）即是政治行为者。由于人的政治行为的多样与复杂，以及人类社会发

展过程的阶段性和层次性，关于政治主体的认识也不可能是简单划一的。至少，政治主体可以分为两个层面，一是“社会政治主体”，另一是“政治权力主体”。社会政治主体是从广泛意义上对于政治主体的一种理解。相对政治环境而言，一般社会成员都是主体，也就是具有一定的政治认知、具备政治人格和政治参与意识的人；从现代法制社会的角度看，社会政治主体对于自身的权利和义务应当具有相当明确的自觉。这种意义上的政治主体的具体表现形式是多种多样的，包括个体的公民、群体的社会政治组织等等，诸如政党或利益集团组织。概言之，社会政治主体指的是政治系统中的人，正是由于人在政治系统中的主体地位，以及基于人而形成的政治关系，我们所



理解的政治，诸如阶级、政体、政治行为和政治运作等等才是有意义的。

政治权力主体是对政治主体的一种狭义的理解。相对运作中的政治权力以及政治权力宰制范围内的一般社会成员，执掌和操作政治权力的成员构成政治主体。这类政治主体基于其特殊的政治角色规定，而在政治过程中处于主导地位，对于其政治行为所设计的对象具有支配力。这种意义上的政治主体主要包括最高统治集团和政府官员，以及在政治权力运作中处于主导地位的政党或政治集团。换言之，政治权力主体指的是政治系统中的掌权者，相对政治制度、政治设施和政治输入输出过程而言，他们的主体地位和支配作用是显而易见的。

需要注意的是，在实际社会政治生活中，在人类社会的历史演进过程中，社会政治主体与政治权力主体的关系是相互影响和辩证发展的。简言之，在现代社会，社会政治主体的理念和实际政治行为的彰显与强化，使得相对于政治权力主体的政治客体即其支配的对象物的存在境况具有了不容漠视的相对性，因而使得社会政治主体在其主、客体重叠运作的过程中，对于政治权力主体的制约或限制明显增强，于是政治体制的现代化民主性质才会有所保障，政治民主化的程度也将不断提升。在这样的社会政治环境中形成的公私观，便是我们所认为的“以人为本”的境界。所谓私，主要涵指上述的个人权利与人格等个人主体意识；所谓公，则是基于个人权利或合法利益而形成的公共理性。私有法度，公有秩序，私人领域与公共领域分明有序，与之相应的公私理念便构成了现代政治文明的文化根基。

与前面所述相对照，在中国传统社会，“政治权力主体”思维得到政治哲学的深层论证和政治操作过程的不断强化，君主及其麾下的贵族官僚集团实际成为社会的主宰，他们作为拥有政治权力的特殊利益集团，将社会一般成员置放于恒久的政治客体地位。“社会政治主体”思维的极度弱化不仅没能形成普遍



的政治主体意识，而且，在传统政治文化的主体思维层面，干脆就将“个人”从中剔除了。于是，源自先秦的公私观念缺少了从“民本”向着“人本”跃升的逻辑阶梯和内在推力，结果导致了公私观念似是而非，混淆不清。无论是以君为本，还是以民为本，公与私在其根本价值准则的认定上是含混的，于是所谓民本或重民无非是“政治权力主体”基于相应的政治理念和实际利益需要而作出的单向度选择，孰公孰私，论公论私，最终的裁决者正是政治权力的所有者。

基于以上分析，我们认为，以现代化社会为坐标，以一般社会成员即每一个人的社会政治主体地位的绝对确认作为认识的起点，我们关于公私观的阐释才有可能是合理的。正因为如此，所谓“大公无私”、“立公去私”、“无私奉献”等等，在社会政治主体定位含混和公共领域及私人领域模糊不分的情况下，必然会成为个别拥有权势者和特殊利益集团牟取私利和剥夺他人、制造不公正的工具。

(本文作者葛荃，南开大学中国社会史研究中心研究员，
法政学院教授。天津 300071；
张长虹，南开大学马克思主义教育学院讲师。
天津 300071)

“崇公抑私”简论

——对一项中国传统政治思维方式的反思

刘中建

三五
一

“崇公抑私”是中国传统文化中对待“公”、“私”问题的主导政治思维方式，其目的是实现一种理想的政治境界：“大公无私”。但这种公私观却在社会政治生活、伦理道德、经济等诸多领域造成理论和现实之间严重错位甚至完全背离的尴尬局面，我们称之为“公私两无”。本文通过对这一问题的系统分析所得出的基本结论是：“私”之不存，“公”则不立，这昭示了在公私问题上中国传统政治思维方式的固有缺陷，也为我们思考当前的公私问题提供了有益的启示。



一 大公无私

“公”、“私”之辨为中国思想史上的一个重要话题，它源远流长，经久不衰，并极大地影响到中国传统文化的性格和价值取向。“公”、“私”之本意为何，学界尚无定论，一般认为“公”的出现早于“私”。^①但本文展开的历史起点是作为对等意义的公私观念的出现（此应为一渐进的历史过程）。此种意义上的“公”、“私”在早期的几部经典中已有所见，如《尚书·周官》提出“以公灭私，民允其怀”，《诗经》中有“雨我公田，遂及我私”（《诗经·小雅·大田》，“言私其豸，献豸于公”（《诗经·豳风·七月》）等话语。比较早对公私在对等意义上作出明确界定的是韩非，在《韩非子·五蠹》中有“自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也”句。先秦其他诸子及之后历朝思想家也都对这对概念多有论述，概言之，崇“公”是他们主导价值取向。他们几乎众口一词地颂扬“公”而批判“私”，可以这样说，“公”与“私”从其文化源头起就不是一种调和的关系，而是一种非此即彼的选择关系，“大公无私”^②正是这一观念的体现。

先秦时期在公私关系上已经形成如下简练的判断：“以公灭私”（《尚书·周官》）、“立公所以弃私也”（《慎子·威德》）、“废私立公”（《管子·正》）、“任公而不任私”（《管子·任法》），如此等等。不止于此，思想家们为了证明公的绝对性，还诉求

① 甲骨文中“公”字，但未见“私”字。

② “大公无私”作为一个成语，最早见于龚自珍的《论私》中，但这种观念很久之前即已出现，如前引《尚书·周官》中就有“以公灭私”语。



于本体，说“公”本源于天，还源于“道”，诚如《老子》所言：“公乃王，王乃天，天乃道”（《老子·十六章》）。公的另一同价命题是“无私”，同样也是天地、自然和道的本质性体现，《吕氏春秋·孟春·去私》之“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也”表述的就是这种思想。在“立”公的方式上，诸家不一。法家认为“法”就是“公”，一断于法便可以实现立公；儒家之公则主要体现于道德层面，从某种意义上讲，“礼”就是儒家之公，一准乎“礼”便是公；道家之公是自然，回归自然、与道同体便是立公；墨家以“义”为公，如此等等。但他们的结论却惊人的一致：天下大治的理想境界是“大公无私”。在公私的关系上，他们的政治思维方式也基本是一致的，曰“崇公抑私”。其实，通观中国思想史便可以发现，这种“大公无私”的理想政治代表了绝大多数中国古代政治家、思想家的政治追求，他们都把“公”的确立和推行作为他们（由此成为整个社会的）的政治信念和价值目标。与先秦一样，秦汉之后的思想家们在提到公私问题的时候几乎都会用上诸如“无私”、“灭私”等字眼。如东汉马融《忠经》在解释“忠”时这样说：“忠者，中也，至公无私。天无私，四时行；地无私，万物生；人无私，大亨贞。”《宋史·马廷鸾传》记述了马廷鸾上奏皇帝的一段话：“愿陛下……念邦本而以公灭私，严边备而思患豫防。”不止于此，在历史的演进过程中，“公”的至上地位还日渐得到优化和加强，“私”则日渐萎缩几近被全面扼杀（宋明理学的“存天理，灭人欲”中，“天理”之“公”与“人欲”之“私”处于完全对立的状态，可谓水火不容，这与先秦诸子对人之生利的适度关怀形成了鲜明的对比）。“公”的旗帜在中国文化的阵地上高高飘扬了数千年，“大公无私”、“大公灭私”、“崇公抑私”之类的术语充斥于古代的文章典籍。这显然已经成为传统政治文化的主导思维方式之一，以至于我们在解读这一问题时会自觉把“私”作为一个否定性质的形容词或者



副词来把握。不是吗？何为私，不“公”也。凡由“私”组成的词藻，诸如“私欲”、“私利”等，在传统观念看来都是非常罪恶的。“私”成了传统理论话语中的万恶之源，必将去之而后快。

二 “崇公抑私”

何为“公”，如何实现“大公无私”（或曰如何“崇公抑私”）？

“公”在古代社会是一个含义极广的概念，其最初当为一种对君主的称谓，即《尔雅》所说的：“天、帝、皇、王、后、辟、公、侯，君也。”后来它演化出公共、公益、国家、公正、公平、公允、国有、平均、合理等含义。对公可以从政治、经济、伦理道德、思想文化等各个层而进行把握。本文从政治思维方式的角度来切入公私问题基于如下考虑：中国古代社会是一个政治社会^①，政治对诸如经济、文化、伦理等诸多领域具有高度的统摄性。在古代中国，一种主导的政治思维方式，不仅可以“凝固”为社会所认同的恒久的价值观念，而且可以很大程度上影响到政治的现实存在，并进而影响到经济、文化、伦理的现实存在。

当我们将“崇公抑私”定格为一种政治思维方式时，“公”主要体现为一种政治原则和政治体系，同时也是一种道德原则，而这种道德原则又是从属于政治的。（当然，当我们后面谈“公”之现实存在时，它仍然是广泛意义上的“公”。）具体来说

^① 依刘泽华先生的观点，这一社会的最大特点是“王权支配社会”。参见刘泽华：《中国的王权主义》引言部分，上海，上海人民出版社，2000。



的话，“公”就是先贤圣王们设计规定的一种等级政治秩序、观念，以及体现并维护这套政治秩序的道德观念。所谓“崇公”就是极力维护这套政治体系、原则以及道德原则，一切有碍于这一目标实现的思想、行动等皆为“私”。^①

如何“崇公抑私”以实现“大公无私”？古代政治家和思想家们的答案基本是一致的：君主是实现“大公无私”的惟一合法执行人，一切有赖于圣君之政治专制和道德专制。让我们先看看“三代”之大公是如何实现的吧。三代是历代思想家公认的实行禅让制的“公天下”即天下为公的历史时期。《礼记·礼运》这样描述当时的政治社会生活：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独于其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同”，这是一种何等美好的政治社会图景！但细察之，这些美好的生活内容却不是人们自己创造的，而是在“贤”、“能”的主持甚至是把持下实现的。三代之后，中国历史进入“家天下”的时代，但社会精英们的政治理想和道德追求仍然是公，这点我们从历代思想家的言论中可以清楚地看到，诸如“立天子以为天下，非立天下以为天子也”（《慎子·威德》）等论断就体现了这一观念。与此同时，各派思想家都把实现“天下为公”的希望一股脑地托付给专制君主。《尚书·吕刑》曰：“一人有庆，兆民赖之。”先秦诸家对这一问题都有明确回答：孔子认为“为政在人”，赞成“一言而兴邦”、“一言而丧邦”（《论语·子路》）的观点。法家认为，君主“一言正而天下定，一言倚而天下靡”（《太平御览》卷六二四引《申子》）。

^① 上述对于“公”的界定参见刘泽华主编：《中国传统政治哲学与社会整合》，第八章。



道家则称“一心定而王天下”（《庄子·天道》）。此处能发“一言”或有“一心”者必为“一人”，此“一人”当然就是君主，这点《大学》之“一言偃事，一人定国”（《大学·九章》）、慎子之“国之政要，在一人之心”（《慎子·威德》）讲得更为明白。在墨家、名家、阴阳家、杂家的著作中，与上述言论相似的说法亦不胜枚举。秦汉之后，“君为政源”（《贞观政要·保傅》）是朝野上下的共识。诸家学派的思想家们对此多有论述。如西汉贾谊说：“天下圻圻，一人有之，万民丛丛，一人理之。”（《新书·修政语下》）谷永曰：“天生蒸民，不能相治，为立王者以统理之。”（《汉书·谷永传》）宋代理学诸子明确提出“一心兴邦，一心丧邦”的命题。朱熹说：“一心可以兴邦，一心可以丧邦，只在公私之间尔。”（《论语集注·子路》）顾炎武曰：“所谓天子者，执天下之大权也。”（《日知录·守令》）总之，在历代思想家眼中，“大公无私”的社会生活理想和道德追求只有并且是只能通过王或皇帝才能实现。普通民众在这方面毫无作为，也不允许你有所作为，惟有听任那些“圣”、“王”的支配和安排。遍观中国历史，似乎没有谁呼吁民众去积极参与公共政治生活，倒是让人们恭顺皇权和服从政府的教诲之声不绝于耳。由一人为天下而主天下，已经成为人们广泛认同的政治法则。

君主获得这一地位的理论逻辑是这样的：天和地是一切事物产生、存在、发展的总根源，而其中的天则更是世间万事万物的最高主宰。“公”是一种公认的天地之至德，所谓“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也”，人类社会是效天而成的，故也要“公”。但这里的人仅仅是个类的概念，作为类的人或其他的个人是无法和天沟通的，只有一个人除外，那就是圣人，事实上就是君主或者皇帝。^① 对此《尚书·泰誓》

^① 天与王以及圣与王的关系，可参见刘泽华：《中国的王权主义》，第四章，上海，上海人民出版社，2000。



说：“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。”《礼记·经解》解释为“天子者与天地参，故德配天地，兼利万物，与日月并明，明照四海而不遗微小”。董仲舒如此解释“王”：“古之造文也，三画而连其中谓之王。三画者，天、地与人也……取天、地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是。”（《春秋繁露·王道通三》）理学家说：“君道即天道。”（《河南程氏遗书》卷一）事功学派的陈亮也说：“礼者，天则也……夫赏，天命也；罚，天讨也。天子奉天而行者也。”（《陈亮集·经书发题》）总之，帝王把天道引渡给人间，统摄天地之道，而且他本身就是天道的化身，从而也就顺理成章地代行了天地在人间的全部权利和诸多社会功能。再具体一下，即是说君主制度是上帝创造的，天对帝王宠之以权力，让他协助天来治理人类社会，惟有君主能遵守公义、主持公道、赏罚公平、平均天下。世间其他人，只能在君主的统治下、被动地默默地接受“至公”的天地底佑恩赏。

依上述逻辑很容易就能得出这样的结论：从属于天地的人的全体事实上就是从属君主个人。思想家是这么想的，如程颐明言：“天子居天下之尊，率土之滨，莫非王臣……凡土地之富，人民之众，皆王者之有也”（《周易程氏传·大有》）；政治家们尤其是帝王们也是这么认为的，如秦始皇所言之“人迹所至，无不臣者”（《史记·秦始皇本纪》）。我们所看到的历史事实也的确如此：君主是一切政治社会生活操作控制系统的核心，他不但控制着社会的纲纪，而且控制着社会生活的各个层面，甚至万民的衣食住行、生老病死等。而所有这一切却都是为了实现一个人类社会至高至美的目标：“天下为公”。也就是说，专制君主操作和控制社会生活的方式和原则就是中国古代“公天下”社会理想和道德追求的基本内容和根本原则，归结到一点，就是社会生活的全面而彻底的等级化、政治化（即“合礼仪”），人人必须遵从古圣先贤（秉承天意）为世人制定的一切



生活的方式和程式体系。芸芸众生都必须严格按照一整套方式和程式去做，才算是合乎天下为公的本意，不然，公天下的主持者就会以种种公的口实打击、压制、扼杀。中国历史上，每一个封建王朝的所谓“公天下”都是如此实现的：“每一个专制王朝，都有它的一个统治阶级的等级序列，这个序列一旦建立起来，它就对统治阶级每一个家族、每一个成员的全部社会生活内容以及未来的发展可能性，起着绝对支配的作用，从政治特权到产业规模从婚丧嫁娶到衣食住行，从本人到子孙后世。”^①

不否认，在古代思想家们那里，国家社稷重于君为其共识。他们皆认为，君的职责是代天行“公”，而非依天行“私”。但在君主专制制度下无论是理论上还是实际政治运作中他们都很难也不可能将国家和其主宰者完全分开。我们认为，两者的关系应当定位于是同一思想体系中的两个姊妹命题：“忠君”是为了“爱国”，所以“爱国”者必“忠君”。也就是说社稷重于君主论是以对君国一体论的肯定为前提的，是为了更好地实现君国一体的天下大治而展开的。以王夫之为例：王夫之认为天下为公、君为私，“一姓之兴亡，私也；而生民之生死，公也”（《读通鉴论》卷十七）。依据这个标准，秦汉以来的郡县制在制度上为实现了“天下大公”提供了一个基本的保障，但君心之私仍为天下之大弊。他批评历代皇帝“斥秦之私，而欲私其子孙以长存，又岂天下之大公哉！”（《读通鉴论》卷一）并对秦汉以来由君主之私导致的诸种弊法、暴政进行了深刻地剖析和批判，同时极力阐述了他的公天下论。他的论述代表了中国古代思想家们在这一问题上的基本思路：一方面集中阐明具体王朝和具体君主的相对性，另一方面又肯定君主制度本身符合天经地义人情，但最终还是为皇权的至上和专断作注解。著名思想

^① 刘泽华、汪茂和、王兰仲：《专制权利和中国社会》，57页，长春，吉林文史出版社，1988。



史专家蔡尚思先生在详细罗列王夫之的有关言论的基础上就曾得出这么一个结论：王夫之为绝对君权论者。^①

大公无私不仅是一种政治目标，也是中国古代思想家们追求的最高人生理想和道德境界。但我们这里想强调的是，这种道德追求也是实现政治上大公无私的一种手段。前述天下之公虽然可以为天下万民指定和制定生活的程式和程序基本框架，但毕竟无法把握住个人的全部细节，个人在天下为公的生活程式和程序之内仍然有某种程度的生活自由，可以为自己的“私”觅得些许空间。那么“私”能否在这种“夹缝”里藏身呢？难也！我们从历史事实看到的是，一方面它随时有受制于政治系统甚至被政治系统排斥取缔的危险（后面将详细论述），另一方面，传统文化中还有一手让你的“私”“羞”于存在，那便是刚刚提到道德力量。中国传统道德的本质和核心是“无我”、“无私”、“无欲”，是以“天理”灭“人欲”，它是天下之大公能够进行和实现的必要的伦理和逻辑前提，又是崇公抑私所采用的重要的道德手段。在中国传统社会，以圣人为榜样，无我、无欲、无私的道德自觉是惟一能使人成为人的本质所在。社会及个人的本质就是维护和遵守政治化、等级化的社会生活序列和程式的道德自觉，而且这种道德目标的实现又是以政治强制为后盾的（前述对“公”、“私”关系的论述中对这一问题的基本思路已经讲清，此处不再展开详论）。

总之，为了实现天下大公，你在现实政治社会生活中必须虔诚地接受专制君主及其官僚政治系统的控制，而在道德伦理的领域你又必须对自己进行道德专制。一切都为了一个目标：“大公无私”。不论是政治专制还是道德专制，在灭私这一点上都是苛刻而残酷的，“以理杀人”、“兴公灭私”是他们共同的本质。这里面就出现一个有意思的怪圈：你越想实现天下大公，

^① 参见蔡尚思：《王船山思想体系》，20页。



你就必须极力地从思想到行动维护、加强君主的专断之权，而君主想加强专断之权，便会在更大程度上想尽办法崇公抑私。由此，崇公抑私既是目的，又是手段，大公即大私，二者绞在了一起，成为死结。

三 公私两无

那么，在政治和道德的双重捍卫之下，中国古代的公（落实到政治、经济、文化等现实层面的“公”）到底是一种什么状态？“私”真的被革除干净了吗，真的实现“大道之行，天下为公”了吗？我们的答案是：非也。那么中国传统文化这种“崇公抑私”的政治思维方式带来什么样的后果呢？曰：公私两无（即理论和现实的严重错位甚至背离）。“公”“私”是一种相互对待相互依存的关系，对“公”的维护是应该建立在对“私”的认可和尊重的基础之上的，“私”之不立，“公”何以存？古代社会这种公私两无的尴尬局面，表现在多个方面，下面简要要从道德、政治、经济三个方面加以分析。

其一，在道德伦理层面，“天理”、公正流于空幻，而人欲横行。在中国古代社会，“义利之争”、“理欲之辨”绵延数千年不衰，统治者和思想家们不惜一切以求达到“明天理，灭人欲”的理想境界。结果如何，亿万小民那里“人欲”倒是被压抑到了极点，但“天理”却远远没有被张扬起来；我们看到的是历代统治者大都是伪君子，他们满口仁义道德，一肚子男盗女娼，“天理”并未流行，倒是“人欲”泛滥成灾。整个社会虚伪盛行，阴奉阳违之徒，“偷鸡摸狗”之辈，“既当婊子，又立牌坊”之举比比皆是。道理很简单，人性使然，人都要追求自己的利益，此为恒定的规律，所谓“天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，



皆为利往”（《史记·货殖列传》）。但社会所倡导的却又是以公去私、以义压利。人没有正当渠道逐利，必然从诸种偏门左道来实现。就让我们看看“天下大公”的执行者（皇帝与其官僚）的嘴脸吧！皇帝从理论上讲是“公”德的化身，但在现实中，皇帝又是穷权极欲的惟一可实现者。正是基于后者（远非前者），历代皇帝即位史成了一部血与火的历史：弑父者有之，戮兄者有之，矫诏者有之，逼宫者有之。但每一个在拼杀中笑到最后并成功即位者，皆曰：我是“大公无私”之人！即位之后又如何呢？翻开史书，皇帝和众官僚以权谋私的贪污和敛财事例可谓比比皆是。有的皇帝为了私利可以出卖作为天下之“公”器的官职，如汉灵帝，于光和元年（178年）公开在西邸卖官，以为私藏。皇帝如是，各级官僚之腐败更不在话下。所谓“廉平之吏，所在鲜见，而贪利无耻、敢于为恶之人……四面而起，以求逞欲”（《宋史·李心传传》）。可以这样讲，天下之公被皇帝和臣僚们的私欲和私利掏空了五脏，留于世人的仅仅是一具“天理”和“大公无私”躯壳。我们的结论是：“私”在道德伦理上被扼杀的同时，“公”的道德在现实中又流为空幻和虚伪，结果“公私两无”。

其二，在政治社会生活领域呈现公共生活和私人生活两无的格局。这里所说的公共生活指的是现代意义上的公共生活。它应该是一种在社会中普遍存在的政治社会生活范式，依照这种范式，某一社会群体（大到国家小到诸如家庭等基层社会单位）全部成员能够在权利平等、人格平等的基础上参与群体事务，影响群体的抉择，从而在群体公共生活中实现自己的利益。显然这种公共生活的存在是与人类的另外一种生活状态相关联的，即现代意义上的私生活。这是一种完全可以由个体支配的个人生活，这种生活领域得以存在的重要前提是社会成员对自己的命运具有完全的决定权。在一个健全的社会中，这种公共生活与私人生活是相辅相成、相得益彰的。但在中国传统社会，



从普遍意义上讲这两种生活范式都不存在。在那里，普通社会成员能够完全自主支配的生活空间很小，原因是他们本身就是政治权力支配的对象。中国古代有甚为发达的户籍制度，通过这一制度政府可以对民众的居住、生产、生活实施全面的干预。比如，人的第一要务是生存，要谋生，而在中国古代，政府就完全控制了小民的谋生之路，“先王之其然，故塞人之养，隘其利途。故予之在君，夺之在君，贫之在君，富之在君。故人之戴之如日月，亲君若父母。”（《通典》卷12，《食货十二》）。此外，政府还可以决定小民的职业选择，如统治者出于满足自身的剥削贪欲和巩固既得特权地位的需要，总是竭力运用政治的力量障塞通往工商的大门，把人民都驱迫到农桑这条路上来，这正是历代王朝无不奉行的“崇本抑末”政策。生存权已经掌握在政府手中，别的更不在话下，政府可以决定你的衣着、房屋、出行、生活起居、婚丧嫁娶等等。显然，古代人们的“私人领域”是非常小的，以现在标准来说几近于“零”。那么“公”的方面如何，小民在无私可言的情况下是不是可以广泛地参与到公共生活中去呢？非也！我们遍览史书也找不到一个可以算作中国古代公共生活的范式（当然也是指普遍意义上的那种），因为在这种社会中没有哪一个带有普遍意义的社会活动是由公众自己可以做主，并且一定能做主的。政治家不允许，思想家也不允许，他们认为要实现社会的公正、公平和有序，就要达到“官无私论，士无私议，民无私说”（《管子·任法》）。道理是：人们的一切都由天以及天的代理人皇帝来主持和安排，人们没有表达权。古代倒也有比较明智的思想家认识到“庶民议政”的重要性，如子产。子产执政时，郑人常到“乡校”议论其为政的得失。有人劝其毁掉“乡校”，他拒绝了，并得出“其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之，是吾师也”（《左传》襄公31年）的结论。但必须强调的是，当是的“乡校”仅仅是一个教育的场所，而且最重要的是，它随时面临着为当政



者所取消的命运（子产本身就可以取消它的）。没有表达权，近代意义上的结社权更是无从谈起。“大公无私”之下的一个重要子命题便是“公而无党”。《说苑·至公》说：“彼人臣之公，治官事则不营私家，在公门则不言货利，当公法则不阿亲戚，奉公举贤则不避仇讎，忠于事君，仁于利下，推之以恕道，行之以不党，伊吕是也。故显名存于今，是之谓公。”即“公”只能集中到君主那里，君主是惟一的可以摸得着和体现“公”的政治实体，除此之外不准有社会性的组织（这种组织是“私”的范畴）。取消“党”的意义在于从根本上取消了人们横向联合的可能性，把人的社会联系减少到最低程度，从而也就完全阻断了人们参与公共生活的一切途径，由此也就形成了中国古代社会独有的“公共生活”和“私生活”“两无”的社会生活格局。

其三，在经济领域，私之不保，公之不明。这里我们着重分析一下私人财产和国有财产，并以西方的私有权和公有权为参照系。西方近代思想家大致都有个相似的假设：政府或国家来自于一种契约，这种契约是人们为了摆脱私利无法保障的自然状态而签定的，从而政府建立的目的是保护人民的私利，违背这一初衷，人们有权更换之。这种假定的历史根据可能无从查考，但它在逻辑上却无懈可击，正是它，保证了政府的权利必须限制于某个范围之内，保证了以私有财产为核心的公民权益免受政府和他人的侵犯。当一个人的诚实劳动所得得到社会认同和保护后，其劳动积极性才会无限制地喷发出来，而在此基础上制定的周密严格的立法、司法等制度，就成为西方社会近几百年来迅速发展的动力来源和可靠保证。而中国却是另外一个版本的故事：圣人出而为人们创造规定了一切（当然包括小民的生命和财产在内）。中国国民的私有财产于是从产生起便处于极端卑微的境地：任何人，无论是官员还是老百姓，都不得不面对这样的情形，即私人利益对政府没有合法的要求；民众的私有财产能否真正的拥有要听从政府的意愿，它的存在始



终得不到理直气壮的守护和保障。不是吗，你的一切甚至生命都是圣人和统治者赐予的，你还有什么理由吝啬你那一点点财产？现实生活中的逻辑就是，政府既然天生是神圣的，如果国库匮乏了，政府想向你索要多少你就应该给多少。以赋税为例（在中国古代，人民所要向国家负担的远不止赋税一种），国家在确定向百姓征收赋税的限额时，往往只是视自己消费支出的状况来定而从来不用考虑数额本身的合法性（事实上在当时，政府的命令本身就是合法性）。最清楚表现这一点的莫过于唐代杨炎实行的两税法了。两税法的灵魂就是中央根据财政支出状况确定全国总税额，然后摊派各地征收，这就是所谓“量出制入”（《唐会要》卷83，《租税上》）。其实何止唐朝，历代君主制定税政总的原则都是如此。既然国家征税的原则是“量出制入”，那么君主心血来潮，任意扩大征税额也就成了见怪不怪的事情了。例如隋炀帝“东西巡幸，靡有定居，每以供费不给，逆收数年之赋”（《册府元龟》卷510，《邦计·重敛》）；再如明神宗时天下赋税年额400万，万历27年（1599）筹备皇太子婚礼，采办珠宝用银2400万两，万历29年（1601）取办金宝杂料又用1057万，帑匱无法支取，概命“增开事例助用”（《国榷》卷79）。纵观中国封建社会的历史，历代统治阶级极度奢侈，随时增加赋税的事例，真是不胜枚举。对农如此，对商尤甚，如汉武帝时实行“告缇法”，对一切被告密为偷税漏税的财产实行无条件没收，“……于是商贾中家以上大抵破”（《汉书·食货志下》）。政权的超经济剥削是那样的正当和理直气壮，以至于任何民间财富只有托庇于现实政权（而不是神圣的法律）才能苟延残喘，否则只有自寻死路。富商能保其财者必要“常于朝贵游”或者“依其权力，賒货郡国”，否则一旦没有支柱，



便会“子孙穷匮”^①。这么看来，有真正意义上的私有财产吗？国有财产又如何？想想那句话吧：“普天之下，莫非王土”，中国自古家国不分，难以真正扯清国家之公和皇家之私的界限。不可否认，国家财产和皇家私产不完全相同，但那又怎么样？在政治统摄一切的古代社会，“公”的保证何在？尤其是政权走上衰败，中央政权失控时，公的东西很快会为政治操作者狂分，化公为私的现象就迅速蔓延，公共意义上的权利马上变成个人牟取私利的工具，公有财产四处被蚕食，直到把政权的基础完全蛀空。前述皇帝之卖官、官僚之贪赃枉法，皆为例证。显然，在私人财产得不到真正保护的社会生存环境中国有财产的存在也是困难的。或许正是从这个意义上我们才能真正读懂唐甄的那句“自秦以来，凡为帝王者皆贼也”（《潜书·室语》）。试想，国有财物让一群权力几乎不受任何限制的盗贼去看守，会有什么后果呢？这种“公”能否真正存在，答案是很明了的，那就是黄宗羲所告诉我们的：帝王们必然将他们与天下的关系来个大扭转，表面上“天下为公”，而事实上“以我之大私为天下之大公”（《明夷待访录·原君》）。

由上述几点的分析，我们的结论是：“私”之不立，“公”亦难存。以取消“私”为实现“天下大公”的出发点，而这种“公”却又不得不以“大私”（皇权专制）的形式来实现，公私纠缠在一起，公而不公，私而不私，“公私两无”之局面的出现就在所难免了。这一方面昭示了中国传统政治思维方式之固有缺陷；另一方面，也为我们思考当前的公私问题提供了些许有益的启示，这也许就是拙作的意义所在吧！

（本文作者刘中建，南开大学法政学院博士研究生。天津 300071）

^① 《太平广记》卷495记有长安富商邹凤炽因依官而富，因所依官倒而贫之事；《汉书·货殖传》记有巨商罗裒依托官方而巨富之事。

中国公私观念研究综述

刘 畅

尚公思想是传统文化中最活跃的精神因子，公私观念是中国政治文化中至关重要的思想母题，相对其他概念范畴来说，具有提纲挈领的意义。为深化公私观念讨论，也为给学界同仁搭建一个深入研究的平台，本文将对公私观念的研究现状作一粗略描述。

一 字义构形溯源

公私研究的特殊性首先在于，它是一组由两个汉字组成的反义对举的思想范畴。且字义溯源又是一切古典学术领域所遵循的规范。所以，字义构形，是公私观念研究的起点，也是研究的难点之一。从字义构形溯源角度，目前对公私共有以下解释：

(1) 私为自环，公为平分。《说文》有：“厶，奸邪也。韩



非曰：“苍颉作字，自营为厶。”凡厶之属皆从厶。”又：“公，平分也。从八厶。八，犹背也。韩非曰‘背厶为公。’”又：“私，禾也。从禾，厶声。北道名禾主人曰私主人。”段玉裁注引《诗》“骏骏尔私”，注：“私，民田也。”^①许慎的说法源于《韩非·五蠹》：“以是观之，夫父之孝子，君之背臣也。故令尹诛而楚奸不上闻，仲尼赏而鲁民易降北。上下之利若是其异也，而人主兼举匹夫之行，而求致社稷之福，必不几矣。古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。今以为同利者，不察之患也。然则为匹夫计者，莫如修行义而习文学。行义修则见信，见信则受事；文学习则为明师，为明师则显荣；此匹夫之美也。然则无功而受事，无爵而显荣，为有政如此，则国必乱，主必危矣。故不相容之事，不两立也。”结合上下文，很清楚，这是一种政治文化上的主观阐发，而非文字学意义上的客观科学解释。但这样错误的解释，仍成为一些学者论述的逻辑起点，如有文章说：“《说文》释‘公’曰：‘公，平分也’，并引韩非的解释：‘背厶（私）为公’。而韩非释‘私’为：‘自环者谓之私’。能够‘平分’的是什么？能够‘平分’的只能是‘物’和能够按‘物’的方式被‘分’有的东西。而‘自环者’，即圈占者，亦即不愿把有限好处‘平分’与人的独占者。‘平分’‘物’的‘平分’者，在把‘公’理解为对‘物’的‘平分’这一状态下，显然已把自身放在分物者和持物者的位置，因而其自身已在此成为以‘物’为生的持物者。这样，‘公’，即是‘平分’，即是以天下之福利归于天下。……‘平分’和‘自环’可以说是中国文化‘公’、‘私’观的核心意义。中国文化的权力体制和个人德性境界与以这种‘平分’和‘自环’的公、私界分观为基础的‘道’‘理’

^① 段玉裁：《说文解字注》，345页，北京，中华书局，1981。



论构成了不可割解的表里关系。”^①

(2) 徐中舒先生认为，公象瓮（甕）形，在古代大家经常要围在甕旁取酒共饮，故公得引申为公私之公。私是农具，从匕，象耒耜之耜形，是农夫用以耕作，作为自己私有的工具，故私得引申为公私之私。又认为：“耜为农具，为个人所日常使用的物件，故得认为己有……厶与私亦当为耜引申之字，耜，私、厶，古同在心母（古韵耜在之部，私厶在脂部，之脂古不通用，或由声近相通）厶小篆作𠂇，形与铜器中𠂇字绝相似，私从禾，即耜之别体，耜为个人所有，故得引申为公私之私。《韩非·五蠹篇》云：‘古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。’此说与古代社会情况不合。铜器中公作公，全无相背之形，可证其为臆说。”^② 方舒鑫先生亦认为公指瓮器。^③

(3) 还有学者认为，“厶”乃人侧面形象之象意，“公”乃人脸正面形象之象意。即：侧面为私，正面为公。其云：“我们的祖先是聪明的，他们发明了‘象意’造字法，使这个问题迎刃而解——用形象的方法解释抽象的事物——从那些‘截流私分’的人总是以侧面来应付众人的疑问这个‘形象’入手，抓住这种人面部侧面的‘制高点’——鼻子侧形的形象，用他们形象的‘偏’，来说明他们的‘心术不正’；同时再以一个蔑视的声音‘SI’或‘XI’表示对这种人的谴责，‘厶’字就创造出来了。”^④ 而“公”，则是正面人的脸形。

(4) 日本《广汉和辞典》里“公”字作“𠂇”，为一指事字，解释为八是开之意，是通路的象形；厶为“口”，表示场

① 蒋荣昌：《中国文化的公私观》，载《西南民族学院学报》，1998（4）。

② 徐中舒：《怎样考释古文字》，《耒耜考》，《徐中舒历史论文选辑》，93页。

③ 参见方舒鑫：《甲骨文口形偏旁释例》，载《四川大学学报丛刊》，1982（10）。

④ 范德茂、吴蕊：《关于“厶”字的象意特点及几个证明》，载《文史哲》，2002（3）。



所，从举行祭祀的广场意义中，引申出“公”字。^①

(5) “公”，从八从口，构形不明，卜辞的“公”可能指先公。多公当是一种习惯性用法。与“多妣”、“多父”、“多母”之类近似，应是指先公。^② 郭沫若持此说，与多后同例，盖假为君。^③

(6) 卜辞的公也有用作地名的，如“才公”（才公，在公地）（甲一二七八）（粹五三八）。^④

(7) 公宫，宫室名，即大众之宫。^⑤

(8) 指某些辈分的亲属。^⑥

(9) 指祖宗。^⑦

(10) “公”字传到日本时，除中国原有的发音“gong”（音读）以外，还有日本式发音“ooyake”（训读）。这就意味着当时的日本类似中国的“公”的概念已经形成了。日音“ooyake”的汉字写成“大家”或“大宅”，指大的建筑物和带有建筑物的领地。在天皇制国家成立之前，是指各地割据的氏族的共同领域，也有把“ooyake”加在地名前面表示该地物产丰富。从《魏志·倭人传》里的“国国有邸阁”等的记述来推断，“公”这个字当时是指共同体带有管理机能的贮藏物质的仓库，即“ooyake”所代表的大建筑物，亦指物质贮藏仓库和与其相关的共同体领域以及管理这个仓库的共同体的首长。其后，一般说来是指共同体首长的支配关系和共同体成员的共有关系。在大和朝廷成立以后，就成了含有朝廷、天皇、国家、

① 参见王中江：《中国哲学中的公私之辨》，载《中州学刊》，1995（6）。

② 参见赵诚：《甲骨文简明词典》，227页。

③ 参见郭沫若：《殷契粹编考释》，63页。

④ 参见赵诚：《甲骨文简明词典》，227页。

⑤ 参见徐中舒：《甲骨文字典》，71~72页。

⑥ 参见陈梦家：《殷墟卜辞综述》，载《考古学报》，1956（2）。

⑦ 参见胡厚宣：《临淄孙氏旧藏甲骨文字考辨》，载《文物》，1973（9）。



官事的意思，也有解释为因为这个共通性的缘故，“公”这个字才有了日本式的“ooyake”的发音。^①

(11) “厶”字，甲骨文中只有一例。李亚农《殷契杂释》有“厶”字，与“丁”同形，为“■”、“■”、“□”，词义及来源不明。^②此为甲骨文中“厶”字所仅见。根据徐中舒的观点，作为有文字依据可查的“厶”字，要晚至春秋战国时代。^③

二 公私观念总体价值判断

1. 国民性格总体自私论

这种观点以费孝通为代表，他认为，我们的社会结构和西洋不同，我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴，而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他的社会影响所推出去的圈子的中心，被圈子的波纹所推及的就与这个人发生联系。每个人在某一时间某一地点所动用的圈子是不一定相同的。以“己”为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的，而是像水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄。在差序格局中，社会关系是逐渐从一个一个人推出去的，是私人联系的增加，社会范围是一根根私人联系所构成的网络，因此，我们传统社会里所有的社会道德也只在私人联系中发生意义。于是，在我们传统里群的极限是模糊不清的“天下”，国是皇帝之家，界线从来就是不清不楚的，不过

① 参见 [日] 沟口雄三：《公的概念在中国和日本的区别》，载《船山学刊》，1999（2）。

② 参见李亚农：《殷契杂释》，载《考古学报》，1951（5）。

③ 参见徐中舒：《汉语古文字字型表》，364页。



是从自己这个中心里推出去的社会势力里的一圈而已。所以，传统社会是一个以“私”为本的社会。进而，费先生认为中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家，为了家可以牺牲党，为了党可以牺牲国，为了国可以牺牲天下。这和《大学》的“古之欲明明德于天下者，先治其国，欲治其国者，先齐其家，欲齐其家者，先修其身……身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”是有内在联系的。为自己可以牺牲家，为家可以牺牲族……这是一个事实上的公式。在这种公式里，你如果说他私么？他是不能承认的，因为当他牺牲族时，他可以为了家，家在他看来是公的。当他牺牲国家为他的团体谋利益、争权利时，他也是为公，为了小团体的公。在差序格局里，公和私是相对而言的，站在任何一圈里，向内看也可以说是公的。西洋的外交家在国际会议里为了自己国家争利益，不惜牺牲世界和平和别国合法权益时，也是这样的。所不同的，他们把国家看成了一个超过一切小组的团体，为这个团体，上下双方都可以牺牲，但不能牺牲它来成全别种团体。这是现代国家观念，乡土社会中是没有的。^①近代以来，严复、梁启超、梁漱溟、鲁迅等均痛心指出，中国人缺乏公共精神、团体意识，人人各怀其私，没有凝聚力，如一盘散沙，又像分散的马铃薯，这是造成落后挨打境况的主要原因。为了复兴国家，必须放弃“私”意识，树立“公”的观念。

2. 公私观念与政治文化相互缠绕

不少学者注意到了中国公私观念的发展有自己特色，即它主要不是围绕财产所有制来争论，而是从政治文化角度进行价值判断；验之历史事实，公私之辨主要与政治文化相互纠缠。有学者认为，“大公无私”、“以公灭私”构成中国文化的基本公

^① 参见费孝通：《乡土中国·差序格局》，26～30页，北京，北京大学出版社，1998。



私观念。先秦的法家、道家、儒家都讲过类似的话，尽管程度不同；在宋明理学那里，公私对立最为严峻；近代以来，公私紧张未见缓解，日趋激烈，至于文革则达到高潮。^①

还有学者如刘泽华先生指出，公私观念在中国社会的基本定位是：它是牵动整个中国历史的大问题。他主要从以下四个方面对此加以论述。首先，“天下为公”与“有德者居之”，成为“家天下”的理论依据。从而使“公”的道德理想采取了极度自私的表现形式，公的社会生活并没有公众参与的形式。其次，酷烈残忍的崇公抑私。“私”字成为万恶之源，无私、无欲、无我是理想境界，把个人、私人空间压缩到零，甚至“圣人”人格也被异化，失去自己真正本性。再次，公共生活与私生活两无的社会格局。私人空间完全被挤压，既无私人领域存活的空间，也无公共生活的立足之地，结果是私人生活与公共生活的两无格局。最后，大公即大私，以公之名，行私之实。“公”是表面外壳，“私”是实际内容。^②

刘泽华先生还指出，研究先秦时期的公私观，不仅应从抽象概念和道德范畴入手，而且应该下移，与社会问题挂钩，注意思想与社会的互动。他详尽剖析了先秦公私观念嬗变的特征。其一，由人的称呼到于人相关的共同体称呼，再发展成一种公共理念。公私，被作为一种社会公共理性来追求，被赋予普遍意义。公私具有以下社会价值：国家社会之准则；个人行为之准则；认识的前提与准则。其二，公私观念形成之初，就充满了尖锐对立，十分紧张，不可调和。立公灭私、非此即彼，成为社会的普遍共识，而且综观历史，公私斗争一天也未停息。其三，论证公具有本体性，其与人的心灵即思维器官相联系，并向天寻找终极依据，自然，无私，无为，无所求而私不具有

① 参见王中江：《中国哲学中的公私之辨》，载《中州学刊》，1995（6）。

② 参见刘泽华主编：《中国传统政治哲学与社会整合》，246～277页。



本体性，与人的欲望、耳目感官相联系。其四，公私观念的突变、质变始于荀子时，二者明确对立起来。公私对立的趋势是基于治国、集权的需要：君主专制程度越强，“天下为公”的呼声越高，最后由“王公”分化出的概念走向了专制主义。立公灭私表现出国家机器和社会的对立，群体和个人的对立以及对道德的侵犯，这就使公民社会在中国的土壤中难以成长起来。其五，工具理性和制度理性的发展。社会、国家、道德、礼、法，被视为“工具”，“公器”，像度量衡、货币一样，为天下人所共同遵守。公理、公法、公天下的积极意义是促进社会关怀具有普遍性，从而使得士人以社会为己任。其六，先秦公私的两个特征：公而无党，切断人们之间的横向联系，不允许任何外在与君主制度的团体存在；公忠，忠实君主、上级，成为附属物，从纵向保证最底层对上层的顺从。^①

3. 群体与个体——观念错位及公私悖论

群己关系，在传统文化系统中至关重要，有学者从这一角度切入研究公私观念。在中国传统文化中，儒家重视道德原则，有德则“公”，无德则“私”。在群己关系上，儒家是先群后己。群体与个体的关系是公私研究中需要理清的问题。近代以来，严复、梁启超、孙中山、鲁迅等思想先驱，在群己关系上都有独到的看法。比如他们都强调中国人是一盘散沙、缺乏公共道德、没有集体意识等。他们在向西方寻求真理的过程中，也都将个人权利作为走向现代的旗帜使用过，但是一旦遇到“风吹草动”，他们就会很快回归“传统”，高扬群体意识的价值。本人认为，中国是一个十分强调“公”、“群”、社会意识、民族感情的国家，但往往是事与愿违，其价值系统应有的目标总是难以实现。颇为有趣的是，尽管中国人缺乏公共意识，但是其个

^① 刘泽华先生为南开大学古代思想史博士研究生开设“先秦公私观念”讲座，谈及这些观点。



人、自我、自由、权利的观念并不强。进一步说，这个与公并不成反比的价值系统，和西方的个人本位主义有天壤之别。于是，这又形成了中国在近代化过程中个人主义、集体主义、公德、私德多层交叉的关系。我们可以说公德与集体主义有近亲关系。但我们却不能否认私德与个人主义的格格不入。观念的落后是最大的落后。观念错位给近代中国带来了许多误区。对此，思想先知们都有天平两极失衡的现象，在寻求富强之道过程中，同时存在着偏颇、摇摆的倾斜。应该说，这是近代中国思想家们没有解决好的一个问题。近代以来，群己权界的调整是一个十分频繁的话题。严复在讨论群体自由与个体自由命题时认为：天演之事，将使能群者存，不群者灭；善群者存，不善群者灭。这即是说，两者发生矛盾时个体应让位于群体。“新民说”的倡导者梁启超认为，所谓自由，是指团体的自由，而非个人的自由。就是辛亥革命的领导人也有同感，主张要使国家获得完全自由，成为强盛国家，大家就要牺牲个人的自由。这些观念产生于国势危急之时，看似合情合理，但沿着这条思路走下去，社会大于个人、民族大于自我、国家大于个体的价值观念将不断泛起。由是，以“国家主权高于人权”的说法，来侵占个人空间的事情就时有发生。我们看到，到了五四时期个人空间曾一度高于社会，可五四后期社会的尾巴很快又高高翘起。^①

4. 血缘因素在“公私”之辨中的意义

公私混沌，缠绕难分，私域性的血缘因素掺杂其中是关键。有学者一针见血地指出：儒家形式上大讲“公”，但有些其实是“私域”的东西，其理论逻辑起点是“血缘”（父子）和“私人伦理”（朋友），“私域”的过分“膨胀”，恰恰抑制了“公域”的发展。“君臣关系”可以说是比较接近公域的东西，但在“忠

^① 参见王中江、张宝明、梁燕城：《活力与秩序的理性基础——关于互动的对话》，载《文化中国》，1999（6）。



孝”之间，儒家和实际政治，往往又使“公”的角色“忠”，让位于私的角色——“孝”，并对此大加称道。例如，“家”是一个私人领域，但儒家却把“齐家”当成“治国”之“公”的基础。这也是我们把“公”的“国”称之为“国家”——即“国”是放大的“家”——的文化、心理根据。其实，它们是两个领域，虽有互助之力，但主要是各自独立发展，谁也不是谁的基础或“根”。在此，可以稍微比较一下中日的“家”的观念。与日本的“家”注重“生产功能”、“创业功能”相比，中国的“家”更注重“血缘纽带”。在日本的“私家”中，容易外化出一种“忠公”的精神。事实上，在日本传统社会中，“忠”的伦理高于“孝”的伦理。因此，近代以后，日本的“集团主义”就比较发达，而“私”就不健全。从理论上说，获生徂徕早就针对理学的“存公灭私”提出过批评。他界定公私说：众所同共，谓之公；己所独专，谓之私。君子之道，有与众共焉者，有独专焉者。并强调：公私各有其所，虽君子岂无私哉？理学、心学连人的心理意识中的“私”都要灭绝，但对徂徕来说，人心里即使有恶念，但实际上守礼，仍是君子。他举例说，见美色而好之，是人之情，没有什么不好。只是不能犯礼，妄戏他人之妇。但实际上，包括日本近代的私人领域，也不能说是健全了。在我们看来，“天下为公”、“大公无私”，只能作为一种“理想”来提倡，不能落实到实际操作层面。否则，其实际结果只能是“大私无公”、“天下为私”。看一看现实，就不难理解。根本问题是，社会的主体是一个个的人，不是一个抽象的公民，每一个人都是一个主体，都是有个性化的。那么究竟怎样在公共领域或公共事物之外，保持各自的独立价值及其运转，是一个很大的问题。同时，在“公共领域”中活动的，恰恰也是私人。但在公共领域中，我们虽有私心，却不能表现私心，私心只能在私人领域中表现。在公共领域中必须扮公的角色，表现公心。



结果形成有中国特色的“二元人格”。^①

三 公私观念嬗变及若干命题的清理

1. 公私观念形成溯源

公私观念究竟最早形成于何时？目前，一种比较流行的看法是源于《尚书》。《尚书·周官》有云：“以公灭私，民其允怀。”孔传曰：“从政以公平灭私情，则民其信归之。”孔颖达疏：“为政之法，以公平之心灭己之私欲，则见其下民信汝而归汝矣。”均以“公”对“私”的绝对排斥来释义。由于“以公灭私，民其允怀”出现在《尚书》中，所以就被一些学者当作目前中国文献中所能见到的有关公私观念最早的文字，甚至作为分析判断问题的逻辑起点。例如，有学者认为：“至于如何看待公义与私情的关系，最早的主张见于《尚书》的‘以公灭私，民其允怀’。从形式上来看，我们今天所倡导的大公无私，与这种以公灭私的主张实际上是一脉相承的。大公无私者，以公义、公理灭私心、私情之谓也，并非主张以公利灭私利。《尚书》是我国最早用文字记史论史的经典，因此，此处所言‘以公灭私’可以看作是‘大公无私’的最早主张。”^②目前，这种看法仍在延续。

《周官》属于《古文尚书》系列，早被判定为伪书。但先贤的辨伪方法，主要是从官制、官职角度。而有学者试从公私观念角度出发，主要从文献征引、字义构形及公私观念发展演变

① 参见王中江、张宝明、梁燕城：《活力与秩序的理性基础——关于互动的对话》，载《文化中国》，1999（6）。

② 钱广荣：《中国早期的公私观念》，载《甘肃社会科学》，1996（4）。



等几个角度考察，为《尚书·周官》证伪另辟新径，并由此勾勒出先秦公私观念发展嬗变的思想轨迹。他们得出以下结论：（1）验之文献征引，先秦诸子尤其是力倡公私之辨的《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等均未曾征引《周官》；（2）验之字义构形，先“公”后“厶”，西周时缺乏反义对举的基本文字条件；（3）验之观念发展，商周时期，公私只有具体义，而乏抽象义，春秋时，公私对举、内涵对立的例子也不多见。至于战国，随着君主专制意识的加强，社会出现了对“尚公”普遍社会理念的旺盛需求，才催生出比较成熟的公私观念。秦汉之际，又出现了《贵公》、《去私》等专篇。这期间，由具体到抽象，由身份称谓到价值判断，由不成熟到成熟，公私观念发展嬗变的内在逻辑十分明晰。明乎此，即可知为何西周时不会出现“以公灭私”这样成熟的观念。这样，就将“以公灭私”观念的产生推迟了几百年，纠正了目前学术界几乎达成共识的“以公灭私最早出现于西周说”，将其推迟到战国时代。

2. 基本意义清理

有学者认为，把国家或政治共同体及其所属之物视为“公”，把个人及其相关之物视为私。古代公私观念的意理结构为“意识到天下、国家、法律是公共之物，不属于君主私有”，即“道高于君”之意，道家、法家、儒家皆如此。法家论述政治运作中的公正无私最多。除了政治行为外，还体现在利益分配上，分配公平、均等，就是公，否则就是私。《礼记·礼运》、《说文》、康有为《礼运注》，均强调社会财富公共占有，而非少数人私有。从政治和经济行为中的公私来看，公私已经从“存在物”和“实体”转向了道德意义层面，这一点在宋代理学中达到高潮。因此，公私的道德意义，首先是从共同体和非共同体本身派生出从事共同体事物的行为，即政治中的道德与不道德，进一步又走向普遍意义上的道德不道德。从总体上说，中国传统哲学从“天道”、“天理”出发，把“公”（“公道”、“公



事”、“公物”等“公域”)与此连接起来,作为“至善”使之“独尊”。而与此相对立的“私”(“私道”、“私事”、“私物”等“私域”),则力主“割掉”,或至少是要求大加抑制。宋明理学在这方面非常典型。孙中山讲“天下为公”,现在我们所熟悉的“大公无私”,都是这种逻辑和信念的延续。^①

3. 私本位说出现:明清之际——公私价值判断的易位

诸多学者普遍认为明末清初之际为公私观念发展史上的一大关键。其标志是出现了一大批以“私”为本位的思想家。如沟口雄三视明末清初为一重要转折期。李贽明确提出“夫私者人之心也,人必有私而后其心乃见”(李贽:《藏书》),他的“私”非个体之私,而是群体、社会之私;黄宗羲《原君篇》,肯定人的“有生之初,人各自私也,人各自利也”,他的所谓“自私自利”是指富民阶级的私利。顾炎武也提出富民的公私论。吕坤在《呻吟语》中强调:“世间种种皆有所欲,其欲亦是天理人情,天下万世公共之心。”富民阶层向君权要求自身的私利,通过以公包容私,否定社会欲之间相互的“私”,于是产生了类似市民社会的“公”,这在思想史上值得注意。其后王夫之、戴震延续了这种天理、人欲的思路,强调“仁”,不滋生个体之间的对抗,憧憬“天下市民社会调和”。龚自珍《平均篇》表示了对贫富不均的隐忧:“小不相齐,渐至大不相齐;大不相齐,即至丧天下。”后来经过这种“天下市民社会”之公,迎来了中国独具特色的近代(意谓遵循自身内在的规律,并非是欧美文明撞击的结果)。从太平天国的《天朝田亩制度》,严复,康有为的《大同书》,陈天华、邹容的思想,直到孙中山的“三民主义”,都有以“天下普遍之公”为依据、为目标的思想倾向。结果是“天下之公。经过暂时的、由士大夫阶层的经世意识而产生的政治主张上的民族、民权的公,随着革命的深化终

^① 参见王中江:《中国哲学中的公私之辨》,载《中州学刊》,1995(6)。



于再次表现为佃民的天下之公”。“‘天下之公’观念发展的思想背景，也是导致民生主义、社会主义理念易于产生的原因。社会主义容易和中国的思想传统相结合，或许可以说，中国天下之公的传统因为具有天下一体性，原本就是社会主义的。”^①

此外，李贽、王夫之、戴震、黄宗羲、顾炎武、刘宗周等，都倡导自然人性论，认为人欲自然，私心自然。其一，他们对“私欲”等采取二分法：称合理的私欲、私产为“公利”、“公欲”，应当受到保护；对不合理的卑劣的贪欲、权势欲，应当限制、革除。总之，要区别对待那种源于自然、善（生存欲、爱欲）恶（贪欲、权势欲）混杂的“私欲”。其二，他们提出合“众私之和”为公，公通过“私”来表现。黄宗羲把人人都想得到的私利、私欲称为公利、公欲，顾炎武认为“合天下之私以成天下之公”，强调个体、个人的物质利益。其三，斥责绝对君权为“天下之大私”，主张“天下为公”。其四，公私观念处于流变之中，在不同时空条件下有相对性，并非永恒不变，今日之私欲未必是他日之公理，反之亦然。其五，对“私”的历史作用进行了比较客观的评价。李贽曰：“如服田者私有私之获，而后治田必力；居家者私积仓之获，而后治家必力；为学者私有进取之获，而后学业之治也必力。”（李贽：《藏书》）这是近代资本主义生产方式的萌芽在意识形态上的反映。^②

王中江先生也认为，明清思想家使“私”字抬头，李贽、胡宏、戴震等，肯定“私”的合理性。“但是，‘私’既然是‘公’的相对之物，既然人都是作为‘特殊’的‘个体’而存在的，‘私’就永远不能‘断掉’，不应该‘断掉’。从明末清初到近代，就出现了一种与‘公本位’相对抗的观念，即以‘私’

① [日] 沟口雄三：《中国公私观念的发展》，载《国外社会科学》，1998（1）。

② 参见杨翠兰：《中国十七世纪前后公私观念的新变化》，载《湖南大学学报》，2001（3）。



为本位，大力肯定‘私’的合理性和正当性。但是，这种思维，与‘公本位’是同样的，仍不是健全的观念形态。令我们头痛的问题是，我们一直强调‘公’，但现代许多思想家（如孙中山、梁启超、梁漱溟、费孝通等）都共同断定，我们所缺乏的恰恰是‘公共’精神、‘团体’精神（他们还找了造成这种结果的原因），盛行的是‘个人主义’。但是，一些思想家从‘自由’、‘民主’和‘个人主义’出发，认为中国传统所缺乏的却是‘个人主义’，甚至是自利主义。严复为‘杨朱’辩护，看来也不是无病呻吟。这是非常有趣的。这似乎是一不可克服的悖论。但是，照我们的考虑，我们是‘公私’都不健全。首先是理论上都不健全。其次是传统社会政治结构，也不能使之健全。”^①

同王先生的见解一致，也有学者认为，此期思想界并未突破传统思维局限。王、顾二人和同时代的黄宗羲、唐甄等人可能是中国古代史上对君权君政最肆无忌惮的思想家，他们通常也被当作明末清初启蒙思想运动和中国古代史上民主思想的代表人物。但据上文清理过的“民主”论细考上述诸位的“公”“私”论及其“民主思想”，我们恐怕很难高估其思想的“启蒙”意义和“民主”价值。综观黄、顾、王等人反对君主独裁或以一姓“私天下”的言论及其政治主张，实际上我们看到的不过是某个退而求其次的“大同”理想。黄宗羲甚至提出过“天下为主，君为客”和“以天下之法”取代“一家之法”的激进主张，但其立足点仍然是所谓“公利”与“公害”，仍然是“君臣共治”、“分治以群工”和合“学校”与“方镇”之力，实现众人分治和“授民以田”，从而使“一姓之天下”在某种意义上成为天下“平分”之天下。这与顾炎武的“寓封建于郡县”论、王夫之“分统之则治”的“分权”论一样，意在以“分权”的

^① 王中江：《中国哲学中的公私之辨》，载《中州学刊》，1995（6）。



方式，达成由“天下”共享或“平分”“天下”的“大同”之治。^①

还有学者认为对明末或清末思想家倡导的以“私”为本位不可估计过高，并系统总结了这一时期公私观的几个基本特征：

其一，无论是明末清初还是清末民初的思想家在肯定“私”与“利”的同时并没有放弃“公”的道德理想，仍然热衷于中国传统中“天下为公”、“大公无私”的目标，反对徇私或“假公济私”等。换言之，他们是在不抹煞个人欲望的前提下，来重新思考群己关系。因此他们的思考一方面为宋明以来的儒家传统开创出一个新的局面，另一方面仍继承了许多固有的思想预设。对明清时期这些肯定“私”的思想家而言，其思想之中连续性的因素除了大公无私之外，还包括王道、仁政、内圣外王、生生不已、乐观主义的认识论（认为人类可以获得客观的知识）、环境的乐观主义（认为天然资源十分充足）、将社会视为由士农工商所组成而环绕着“礼”的活动以及对知识分子角色之认定等。这些预设不但在19世纪经世传统之中十分盛行，甚至在20世纪仍有持续的影响力。再者，我们不能忽略的是主流儒家论述之中一直存有肯定“恒产”、“因民之所利而利之”与商业活动的观念，这也是明清时期思想家肯定“私”的重要基础。

其二，在近代肯定“私”的历史发展之中，中国知识分子将一个一元化的“私”的概念（特别是针对宋明理学对公私的看法）分化为不同的概念范畴。就行为之主体而言，一类为统治者之私，一类为庶民之私。就其内涵来说，一类是负面性的自私自利、损人利己之私，需要贬抑；一类是正面性的合情、合理之私，必须肯定。明末与清末的思想家所肯定的私均为庶民的合情、合理之私，并以此来讨论“合私以

^① 参见蒋荣昌：《中国文化的公私观》，载《西南民族学院学报》，1998（4）。



为公”，亦即以肯定每一个体的合理欲望、私有财产以及个人对公共事务的参与，来建立社会正义的准则。

其三，就思想的渊源来说，明末公私观念的讨论与反专制、理学内部的变化以及明清社会经济变迁有关；清末的公私观念的讨论除了有传统渊源之外，也受到西方的强烈影响。

其四，明末和清末虽然都是从“合私以为公”的角度来肯定一个具有正面意义的“私”，但明末所注重的私是指个人欲望与私有财产权，清末对公私的讨论则更为关注由全体国民私其国，来倡导“国民”的权利，其理论基础不仅是人性的必然趋向，也含括公民的与种族的国族主义、社会达尔文主义、社会有机体论、功利主义、自由民主思潮以及自由放任的经济思想等。尤其值得注意的是清末思想界对“私”的讨论将西方“开明自营”与顾炎武、黄宗羲的“合私以为公”的观点结合起来，来肯定个人政治、经济方面的“权利”与实施民主制度的愿望，使国人对于公私、义利与群己关系的认识进入一个新的境界。这样，明末所谓的“公”主要是指追求公平、正义或正道，而清末所谓的“公”除了追求公平、正义与正道之外，更增加了国民对于一个现代国家的认同之意蕴。^①

4. 公私之辨与义利之辨的关系

义利之辨，是与公私之辨相互缠绕的一个命题。有学者认为不应从公私角度探讨“义利之辨”。因为从历史过程看，公私涵义都有一个从具体到抽象的过程，“公私”与“义利”并不存在一种互动、互诠的关系。以西周、春秋、战国为例，公私都先有具体义，后有抽象义。而且公私一般具有等级意义：在宗

^① 参见黄克武：《从追求正道到认同国族：明末到清末中国公私观念的重整》，北京大学经济观察研究中心网站，网址为：www.dajun.com.cn。



法话语体系中，上一级之事为公；下一级之事为私。《论语》中“公”出现7次，基本义是“公事”，“私”出现2次，基本义是个人、私人。《孟子》中“公”出现4次，基本义是“爵位”、“公事”，“私”出现10次，基本义是偏爱、个人、私人。可见，公私观念不是孔孟儒学中的应有之义，二者也未以“公私”论“义利”。以公私论义利始于荀子，《修身》说：“此言君子之能以公义胜私欲也”。《君道》说：“公道达而私门塞”；“公义明而私事息”。明显以“公私”相对举。总之，无论从文字或思想角度来看，孟子从未把“义”等同于“公”，把“利”等同于“私”。在孟子那里，公私和义利是两对不同的概念，二者无必然联系，验之以郭店楚简，也无此类说法。这说明早期儒家不注重公私之辨。^①

5. 天、天道、天理——公本位的超越性论证

许多学者都注意到：为“公”寻求本体、终极意义上的依据，是传统文化公私之辨的特征。传统文化注重从天的无私性入手，论证“公”的道义性。沟口雄三在《中国公私概念的发展》中指出：中国的公私，包含着公正对偏邪的道义性。这种道义性的特点是，不分集团内外，不论何时、何地，都具有均一、妥当的原则性、普遍性。沟口雄三认为，进入宋代，公私观与天理、人欲的命题相结合。宋学大谈公私之辨，成为天理之公、人欲之私的普遍命题。二程、朱子均大谈公私问题，与理学命题相结合。^②王中江也认为：传统思维把公与天道、天理结合起来，即人类之公内在于天道之内，人类社会是天道的一部分，要效法天之公，天道本身就含“善”意，追求“公”，就能实现社会理想，天下太平。先秦诸子学说不同，但在“天之

^① 参见王中江、张宝明、梁燕城：《活力与秩序的理性基础——关于互动的对话》，载《文化中国》，1999（6）。

^② 参见〔日〕沟口雄三：《公的概念在中国和日本的区别》，载《船山学刊》，1999（2）。



公—人之公”的逻辑上却表现出惊人一致。由此推导出“客观为公，主观为私”的结论。如有学者指出：在认知意义上，把真假或客观性称之为“公”，而把是非或主观性称之为“私”。章学诚《文史通义·言公》，强调在“立言”中，追求客观性的道是公，反之，追求主观性的虚文则是私。^①

四 中日公私观念比较研究

日本活跃着一个对中国思想史及公私观念感兴趣的学术群体，以沟口雄三为带头人。沟口著述颇丰，三十余年来，先后出版了十余部著作，发表论文100余篇。沟口治学，始终贯穿着其基本学术立场，即彻底摒弃“西方中心”的世界一元价值观，否定西方近代原理的普遍性和惟一性，以平等原则和多元世界的立场来看待东方和西方，在亚洲内部寻找亚洲自身的近代，从中国历史中发现中国固有的规律。立足于这种基本立场，他在中国宋代至明清、近代思想史的广阔领域中，进行了长期的深入探索，揭示了中国思想自前近代至近代，有其内在连续发展的固有规律。沟口中国公私观研究的逻辑起点是追求一种超越于一切社会实体之上、具有普遍意义的社会公理及公正。其代表著述有：《中国前近代思想的曲折与展开》（东京，东京大学出版会，1980，中译本名为《中国前近代思想的演变》，台北，台湾国立编译馆，1994）、《作为方法的中国》（东京，东京大学出版会，1989，中译本名为《日本人视野中的中国学》，北京，中国人民大学出版社，1996）、《中国的思想》（东京，日本

^① 参见杨泽波：《公与私：义利诠释中的沉疴痼疾》，载《中国文化研究》，2002年春之卷。



放送出版协会，1991，中译本由中国社会科学出版社出版，1995）、《中国的“公”与“私”》（东京，研文出版，1995，中译本即将由中央编译出版社出版）。^①另有论文《公的概念在中国和日本的区别》，《中国公私概念的发展》。其他研究公私问题的学者有加藤常贤（《公私考》），责田多喜男（《先秦的公私观念》），栗田直躬（《公与私》），福田欢一、板桓雄三（《比较思想史中的公私问题》）。他们认为中日公私观的主要区别有：

（1）中国特点为道义上的公私相对，即由朝廷、国家这种共同体的“公”，发展为政治、道德领域的“公”，实施这种“公”的操作方案是“平分”。而这种道义上的“公”的概念在日本没有，由此概念所派生的道义性、原理性、自然性、普遍性的特征在日本的“ooyake”里也都没有。

（2）在中国共同体的“公”是在一根主轴上穿着的多数人为“公”，即“私”的联合体就是“公”。在康有为（1858—1927）的“（在大同世）人人皆教养于公产，不恃私产。……人人皆公，人人皆干，故能与人大同也”（《礼运注》）这里，“公产”的词经常出现。这个“公产”不是官有财产的意思，而是众多人们之间共有的意思，“人民公社”的“公”也是继承了这种共有的“公”。这和日本的“ooyake”有微妙的区别。所谓“公立”和“公有”在日本语里只有“官立”和“官有”的意思。日本的共同体的“公”有两个特征：其一是与共同体的首长有非常深的关联，如“公立”和“公有”指的就是“官立”和“官有”的意思；其二是在日本一家一户的“私”和社会、公司以及官署的“公”在各自不同的领域里，毫不混淆，泾渭分明。

（3）至于清末，“公”的普遍原理性被发挥到极致。革命派认为，从天“公”角度来看，朝廷和皇帝的少数性和专制性是“一家一姓之私”，人民要求拥有多数性和全体性的“大多数人

^① 参见李长莉：《揭示多元世界中的中国原理》，载《国外社会科学》，1998（1）。



的公”。多数和全体的人民和国民为“公”，少数和专制的朝廷和皇帝被视为是破坏世间万物调和与反全体的“私”。如康有为、孙中山的“天下为公”也即“大同主义的公”。孙中山提倡的三民主义，同日本明治时代启蒙思想家福泽谕吉（1835—1941）的思想是完全对立的。在福泽谕吉看来，为自己所属的共同体（这里指的是藩）效力即为“公”。日本的“ooyake”的最高对象是天皇或国家，没有中国“天”的这种普遍原理性的观念。孙中山以“天下为公”的“公”这一普遍原理性的观念来主张全世界各民族的平等，从民族平等的公理诞生出了民族主义。与之相对的是，福泽谕吉以“ooyake”来赞美不管怎么侵害他国的利益，只要是为本国的利益效力即是爱国主义行为，由此诞生了狭隘的国家主义。

（4）日本“公”“私”概念不表现为中国那样完全对立的关系。“私”作为被承认、肯定的一个领域独立于“公”的领域之下。“私”在原则上、道义上并没有被否定。农民的土地是世代长子相传，土地买卖是被禁止的，农民把土地称为“先祖代代相传的土地”，所以“田”这个“私”的领域被世代相传而保存自今。商人也是如此，被称为商家招牌的“家号”或“暖帘”与地产和资产一起代代相传。还有被称为匠人的工匠，他们把自己拥有的绝活传给儿子或弟子，这样家业和技能就作为“私”的领域被世袭继承下来。私的领域的被肯定给明治时代的资本主义的发展打下了坚实的基础。中国则与之相反，由于家族制和非世袭的科举官僚制，人们在各自的“私”的领域，也就是专门职业领域上则无人继承。尽管在同一宗族里同时存在有官僚、商人和学者，有时甚至在亲兄弟之间也有一人当官，一人经商的，但同一宗族以共有田为共同的财政基础，强化了宗族的共同意识。与日本的连祖父母的兄弟姐妹的名字都不知道的单一家庭不同，中国的血缘网络扩展得非常宽泛，共同意识的基础也非常广宽，没有培养出像日本那样单一的专门领域的意识。



(5) 在日本，“私”的领域只限于狭小的单一家庭内，其外则都是“公”的领域，是非血缘的他人世界。在这个“公”的领域里，法是第一准则。由此日本人的遵法精神从近代的初期开始就已经渗入人心了。由于法是由“公”的领域的支配者制定的，所以人们的法意识是非常封建的。但是在中国，国家的法与由民间共同意识所培养出来的共同伦理的界线并不是很明确，所以经常有伦理重于法的事情出现。

(6) 日中两国之间法的差异，导致了近代两国政治观的差异。福泽谕吉说，如公司的干部（即政府）和职员（即国民）的意见相反，职员必需绝对服从干部的指示，从而来极力强调必需绝对遵守国法。但陈天华则说，如果老板和干部（即皇帝和政府）的行为造成了公司（即国家）的损害，股东（即国民）应将其纠正，即“如股东也听他们胡为，是放弃了股东的责任，即失了作股东的资格。君与臣民的原由，即是如此”（《狮子吼》第三回）。其后民国的革命思想家李大钊（1888—1927）说道：“群演之道，在一方固其秩序，一方图其进步。前者法其事，后者理其事。必以理之力著为法之力，而后秩序为可安，必以理之力催其法之力，而后进步乃可图。是秩序者，法力之所守，进步者理力之所催也。”^①

五 中西方公私观念比较研究

1. 西欧汉学家的中国公私观念

中国社会转型所引发的公私观念变迁也引起国际汉学家的

^① 转引自〔日〕沟口雄三：《“公”的概念在中国和日本的区别》，载《船山学刊》，1999（2）。



注意。尽管他们更多的是从个人隐私角度考察，但也若即若离地触及公私观念这一话题。“中国隐私概念研讨会”（Workshop of Chinese Privacy Concept）于2001年5月31日至6月2日在荷兰莱顿大学举行，由荷兰莱顿大学、爱丁堡大学苏格兰亚洲研究中心联合举办。该研讨会主要探讨了以下主题：（1）考察中国今天与历史的关于隐私的体验及观念；（2）与英语及西方隐私观念的比较。由于主要侧重学理方面的探讨，有关隐私问题的行为例证不作为讨论对象。共有来自荷兰、德国、英国、俄罗斯、澳大利亚及海峡两岸的20余篇论文被提交。主要提交论文如下：（1）孤独，静寂和隐匿：晚期中华帝国社会主体的边界线（by Charlotte Furth）；（2）中国文化的隐私：一些概念化的思想（by Barend Ter Haar）；（3）西方社会学的中国隐私观：前现代中国历史和文学研究（by Bonnie S. McDougall）；（4）古代中国私人领域的概念化（by Maria Khayutina）；（5）失乐园：明清时期中国母子间亲密关系的丧失（by Hsiung Ping-chen）；（6）隐私与中国17世纪信函写作（by David Pat-
 tinson）；（7）信函：探讨一种在公众宣言和消失中的写作形式（by Raoul Findeisen）；（8）隐私的价值与功能：在鲁迅与许广平之间（by Bonnie S. McDougall）；（9）中国隐私概念之起源（by Peter Zarrow）；（10）中国文化中的读写，性与隐私（by Cathy Silber）；（11）隐私经济：中国的女性写作和市场经济（by Shuyu Kong）；（12）隐私和寓言（by Robin Visser）；（13）后毛泽东时代小说中的隐私及其负面影响（by Robin Visser）。^①

大会认为，英语现代隐私研究一般注意侧重三个方面：（1）隐私意识（a sense of privacy），即不同国家、时代和背景人民的体验；（2）隐私概念（concepts of privacy），作为一个

^① 本文作者注：所有“中国隐私概念研讨会”的资讯来源：website: www. nias. knaw. nl；经与主办人联系，本文所公开的资料可以引用。



民族或个人话语的一部分；（3）法律意义上的隐私权利（rights of privacy in law）。有一种流行观点认为，隐私概念属于民族文化的特产，据此，甚至有人说中国人没有隐私意识，然而现代隐私研究表明，隐私意识是人类共同财富，尽管依据年龄、性别和其他环境的不同，它在不同的空间、时间里有不同的表现方式。只能说，在中国，目前尚缺乏对隐私问题的系统研究，没有一种通用的有关隐私的历史或社会学。所以在方法论上，应注意避免把西方价值观强加于有关中国隐私的研究。

在跨文化的隐私概念比较研究中，术语至关重要，所以几篇文章专门涉及了中英文的术语。有学者认为，英语“public”和“private”在汉语“公”“私”面前一筹莫展。此外，如“隐私”、“私”及同语源的“私生活”、“私事”，都蕴涵着贬义，缺乏与英语“private”、“privacy”相吻合之处。也有学者认为：中文中最能与“private”相对应的词是私。如同隐私（privacy）一样，“私”一般与其反义词“公”搭配，在现代汉语中，“私”一般具有贬义内涵，主要与自私、非情愿的孤独相联系，而非亲密和自愿的孤独。然而，长期以来，私有着广泛的意思，包括与一些积极涵义的词组合，如“家”（家、家庭、家内）。在实际运用中表述一些隐私体验，如亲和呢，表示亲密，相关的概念如内（内部，内向）、秘（秘密），以及现代用语隐私（privacy）。研讨会还考虑到，在隐私的定义及翻译上，如何避免强加先人之见（包括文字和视觉文献）。对此，英语及其他西方语言中隐私概念的膨胀是一大障碍；更加危险的是，把西方的定义强加到中国人的体验上，来塑造我们对中国隐私概念的理解。中西隐私观念的内涵对应问题，是西方汉学家关注的焦点。他们普遍认为，几乎所有西方有关隐私的概念都是基于个人自主的思想。所以在西方，“隐私”被解释为自由主义的核心价值，及一个清晰的有关自我、自由的概念。如有学者说，



隐私是一个西方概念，在这一点上，中国的传统本土语言中没有一个是与之对应的词汇，但这并不妨碍我们也用它来考察别的民族文化。

还有学者通过考察“私”不是一个依附概念（非公），而是一个有特殊政治价值的标志，指出：在中国，具有现代涵义的隐私观念表述最早出现于晚清。长期以来，皇帝代表着公和天下。提倡“私”而对君主政体进行批评的思潮复兴于晚清，当时士人重新思考皇帝的角色和作用。严复、梁启超等学者逐渐发现：没有“私”，不仅他们所提倡的所有“公”的价值不能实现，他们憧憬的市民理想将无所作为。还有学者指出：隐私研究的前提是，要求隐私这一概念在某一国家和文化中的表述是一致的，惟一的。英语人士一致认为，非英语的欧洲国家（如芬兰、瑞典和荷兰）有着统一的隐私概念；而汉语中却缺乏一个与之相对应的术语。另一问题是私人体验在隐私中的位置，例如，有的学者认为，只有单独、孤独的个人才会体验到隐私。实践中，据观察，隐私可以分享，在群体中，它也可以通过退居个人的精神空间而获得。其位置不在个体，而在家庭。

还有学者特别考察了“隐私”（privacy）一词在英语中的发展演变。英语词汇“私人”（private）或“隐私”（privacy）来自拉丁词汇“privatus”，意为“远离公众生活，脱离公职，特别指个人”，早期对英语“私人”一词的理解中含有一般消极意识（其首次文字记载可追溯到1450年）。19世纪末，“隐私”逐渐与法律、政治相联系，与现代意识和先进的文明挂钩，被赋予极高的价值。一位名为Magnusson的伊莉莎白一世时代的人士说，与隐私对应的词汇应该是“凝思”，即个人凝神思索。尽管许多欧洲语言没有与“私人”、“隐私”恰如其分的对应词汇，但英语人士一致认为，隐私概念在荷兰、瑞典、芬兰语言中并无本质的差异。例如，荷兰语的“eigen”（与自我同源）和“openbaar”（与公开同源），通常表示“财产”和“通道”，用来



表示英语中“私人”和“隐私”之意。芬兰语中与隐私有关的词，如“yksityisasia”（私密事物）、“yksityinen”（与公众相对的私人）、“yksityisyydensuoja”（私人信息保密），来源于“yksi”一词，意为“一个”或“单独”。

2. 公共空间与私人领域——从西方广场文化谈起

有学者认为，西方广场文化是孕育私人领域的温床。西方中世纪产生了一种广场文化。欧洲的每个城市都有广场，广场周围一般都有很大的教堂，也有政府的建筑物。教堂代表着它们的宗教文化，即精神文明；政府的建筑物就是它们的政治、经济、文化与行政活动中心。人到教堂后就必然要去广场聊天。广场上也有买卖，成为商业的领域。那时欧洲很封闭，但有了广场上的买卖，各地商人带来其他地方的新信息，结果消息就不胫而走。广场成为沟通信息的重要手段，西方人由此可以了解世界各地的发展状况，与此同时，这个沟通系统又造就了广场上的商业文化，从而形成一个有趣的连锁反应链，政治、经济、文化的新发展也在这里生成。平时那里是公务员上班的地方，而星期天它又成了聚会的地方，他们有什么讨论的问题总是在广场里进行。由是，公共领域这个概念开始产生，因为在广场上讨论的问题，都是公众共同关心的公共问题。在广场，政治、经济、宗教、商业密切相关，渐渐形成了讨论的风气。

商业领域的建立，使很多商人做生意赚了大钱，拥有了私有财产。他们惟恐别人把自己的财产抢夺过去，也怕政府没收，于是便希望建立私人财产的保障体系。对他们来说，这是一个至关重要的问题：为了保护私人利益，便要想法保护公众的利益。进一步说，如果没有私人的财产需要保护，那么也就没有公众利益。其逻辑为：我赚了钱，我需要保障。这不只是保障我一个人的利益，而是要保障所有人的利益。这是有财产者的共同呼声。就这样，有产者经常聚集起来讨论怎样建立一种于公众有利的制度，让大家的财产得到保护。当年马丁·路德能



成功引发宗教改革，就是靠广场文化，他在威丁堡贴上 95 条，批判教廷代理了真理和上帝，结果人们在广场议论纷纷，加上印刷术的普及，其观点很快风靡欧洲，也得到新兴商人阶层及先进王侯的支持，不像另一个殉道者胡斯，只限在一区，终被君主镇压而死。最终宗教改革震撼了欧洲，带来重大改革，成为西方近代发展的精神基础。在欧洲历史上，一个作为“私域”的社会所以能够转变为“civil society”，正是因为在这个社会内部逐渐发展出一种公共品格与公共空间。公民个人以公众身份就社会公共事务展开自由的、公开的和理性的讨论，并在此基础上形成共识，产生公共意见。这一过程对“civil society”的形成至关重要。因此，一个完整的“civil society”并不只包括家庭和市场这类“私域”，而且包括所谓“公共领域”。多少令人费解的是，当代中国“civil society”的研究者们更注意有形的社会组织尤其是所谓中介性社会组织的发展，而较少注意经由言论的传播、意见的交换等渠道而实现的公共空间的拓展一类问题。

反观中国，就西方“广场文化”来说，在中国传统社会中找不到对应物。“古时确有‘智者’早就认识到‘庶民议政’的价值，如子产。当时郑国有‘乡校’，实际上是‘教育场所’，但它具有某种‘公共场所’或‘空间’的功能，人们可以在这里议论是非和政之得失。有人提议，‘毁掉’它，但是子产不同意。孔子对‘庶民’议政，说过这样的话，‘天下有道，则庶人不议。’据此而论，如果‘天下无道’，‘庶民’议政，不仅必然，而且也合理。齐国时代的‘稷下学宫’，似乎也是一个‘公共场所’，也有一点‘广场文化’的味道。但是，秦汉以后，‘公共场所’或‘庶议’，根本上被统治者视为‘异己事物’。对‘聚群’和‘聚众’更是忌讳，当然就更不愿意有其经常活动的‘空间’和‘场所’。而借助其他固定用途的‘场所’或‘书院’进行‘议政’、‘非政’，更是为当政者所不容。在乡村社会，



‘祠堂’是议事的场所之一，但在此所议之事，基本被限制在‘私人领域’中，准确说，是‘同宗、同族’之下所要处理的事，而不是超越于此的‘普遍公共问题’。因此，可以说，西方那种意义上的公民‘广场文化’，在中国可并不存在。由此，也可对‘公共领域与私人领域’至今在中国都难得到健全发展，得到一个理解。”^①

3. 英文“civil society”与中文“公民社会”、“市民社会”、“民间社会”的不对应性

在汉语学术界，civil society有三个流行的译名，即“公民社会”、“市民社会”和“民间社会”。仔细分析其内容，人们会发现，这三个译名分别指明和强调了作为一种特定社会现实的“civil society”的不同侧面，这种情形本身则表明，不仅汉语世界里没有与“civil society”正相对应的概念，而且要在汉语语境中找到“civil society”的对应物或者其恰当表达也将困难重重。现将对“civil society”起源作简短回顾。

在欧洲历史上，“civil society”的出现是与17世纪以降近代民族国家的形成紧密联系在一起。其时，专制国家开始由更大的社会中脱离出来，上升而成为一个可以说专门化的政治人物和政治功能高度集中的特殊领域。国家与社会的分离不仅产生了非人格化的公共的国家权威，而且产生了个人在其中以私人身份追求其各自利益（首先是经济利益）的作为“私域”的社会。最初，这个以“私域”出现的社会只是统治的对象，在政治领域中无关重要，但是逐渐地，通过私人之间的自由结社，通过对公众话题的讨论和对公共事物的关注和参与，一个超乎个人的“公共领域”便产生了。这时，这个社会不但发展出一种它自己独有的社会认同，而且开始在公共决策问题上产

① 王中江、张宝明、梁燕城：《活力与秩序的理性基础——关于互动的对话》，载《文化中国》，1999（6）。



生影响。正如泰勒所言，透过自由结社，整个社会能够自我建构和自我协调，它甚至能在很大程度上决定或者影响国家政策的形成（Taylor, 1995a: 208）。

上面关于 civil society 历史起源的理想类型的叙述虽显简单，但却包含了 civil society 观念中的若干基本要素：（1）一个公共权威之外的私人活动空间（市场、家庭等）；（2）一个由私人活动中逐渐产生的公共领域（从早期的咖啡馆到后来的政党和大众传媒）；（3）一个外在且独立于国家的社会，一个具有高度自主性的社会（civil society）；等等。这些要素分别和不同程度地反映在前面提到的三个译名当中。比如，“市民”一词强调历史上资产阶级市民与“civil society”之间的密切联系，以及“civil society”中“私”的一面。“公民”的概念则突出了“civil society”中公众所扮演的角色：在法律保护之下自由地交换看法从而形成“公共意见”。最后，“民间”一词包含了一种与国家并存而且至少不是在国家直接控制之下的社会的观念。不过，在汉语世界的历史语境里，这几个与“civil society”概念有关的关键词显然有着不同的渊源，因此，在被用来指称或描写中国的社会现实，而不只是某个英文词对译的时候，它们的意义是相当不同的。

比较而言，“公民”一词最为晚出。它最初进入中国人政治语汇的时间应该是在 20 世纪初。虽然自那以后，“公民”概念在中国社会的政治发展过程中产生了并且将继续产生着或大或小的作用，但它与中国古代的政治生活和社会生活完全无涉，因此在同样程度上不宜被用来了解更长历史时段中的社会继替。“市民”与“民间”均属所谓本土概念，它们是汉语世界中的固有词汇，源于古代，沿用于当代，其本义只有很小的改变。尽管如此，无论是在古代还是当代语汇里面，这两个词所具有的意义都是相当不同的。“市民”所指称的只是一个特定范畴的人群，即城市居民；“民间”所指的却是一个远为广大的社会空



间，一个普通民众（“民”）生活和活动于其中的巨大世界。事实上，“民”和“民间”可以说是中国古代思想世界中最基本的概念范畴之一，其含义值得做进一步探究。仔细考究，合“民间”与“社会”为“民间社会”是一个奇怪甚至可以说欠通的概念组合。如上所言，“民间”并非一种人群的范畴，相反，它本身即包含了一种社会的观念，在这一意义上，它所指称的可以是一个有别于“国家”的“社会”。这一点可以从“民间”一词的含义中得到证实。“民”的原始义和基本义之一即是“人民”、“民众”，尤指与“官”相对的普通民众。这种界分本身即暗含了某种区别性的空间观念，这一点因为“间”字的引入而变得更加清楚。“间”字在“民”的概念上加入了一重社会性空间的重要含义，因而建构了一个具有空间含义的“民”的概念，令普通民众生活于其中的世界变得清晰可见。正是在这样一个世界里面，民众依其熟悉的方式过活，追求他们各自不同的利益，彼此结成这样或那样的社会组织，如宗族、行会、村社、宗教会社和秘密会社等。有意思的是，“会”与“社”均是渊源久远的固有词汇，这些单字被用来指称具体的各个不同的社会组织，但并无现代汉语中“社会”概念的抽象含义，自然，联结这两个单字于一的“社会”一词本身也不见于古代中国。事实上，作为一个重要的和基本的概念，“民间”也许是人们可以在传统语汇中发现的与 civil society 概念最为接近的惟一概念。初看上去，它包含了若干与 civil society 相似的要素：商品交换的市场，家庭的内部空间，中介性的社会组织，某种公众和公议的观念，以及一种不在政府直接控制之下的社会空间与秩序。^①

4. 中国文化“公道论”与西方文化“公道论”的对立

^① 参见陈子明、王军涛主编：《解除中国危机》，85~112页，香港，明镜出版社，1996。



有学者专门就以罗马法为基础的西方“公道”与以专制法为基础的中国古代“公道”进行了比较。

以罗马法为基础的西方公权观念认为：“公共权力机构”作为“公权”的代理者，是人作为普遍人格的必然持有者，以“公权”主权者的名义授权成立的代理机构。“公共权力”以其立法、司法、行政的制度体系表述的，不外是“公权”主权者，亦即人所共持的“普遍人格形式”授权其表述的“公民”资格及其“公权”。作为“普遍人格形式”持有者持有的“私权”，是“普遍人格形式”持有者普遍持有的“个人”权利。因此，“私权”在这里作为普遍权利，作为法权，是最原本和最核心的“公权”。而被我们称作“政治权利”的由授权程序所要求的那些权利，如公民的选举和被选举的权利，则是我们通常称之为“私权”的那个原本的“个人权利”的派生权利。因为后者仅仅是“私权”这一“普遍权利”，授权成立“公共权力”时所要求必须确保的。罗马法意义上的“公权”、“私权”，以及近代政治学和政治哲学特别提出的“公共权力”三者之间的基本关系，可以描述为：“私权”作为“普遍的个人权利”是“普遍人格”持有者直接持有的“普遍权利”，因而也在“普遍个人权利”这一公权的原本意义上，是原本的“公权”。罗马法意义上的“公权”，作为后世所谓“公共权力”，通常是由“国家”执掌的权力，它是以“私权”所有者，亦即“普遍个人权利”这一原本的“公权”的所有者为主权者授权成立的权力。“公民的政治权利”这种由“个人”享有的“公权”，则是“个人普遍权利”这一由“个人”持有的“公权”在授权成立由“公共机构”执掌的“公共权力”的程序要求之中，派生出来的“个人权利”。

西方思想史上的契约论者，在讨论国家或文明社会起源的时候，总会预设一个“自然状态”，作为人民授权成立政府的起点。而无论是霍布斯的处于战争状态的“自然状态”，还是洛克和卢梭较为和平的“自然状态”，都有一个更为根本的前提条



件，这就是“自由”并且生而“平等”的自权人的存在。自权人，或者说，持有立约者资格的立约者的存在，是立约者们得以经由订立契约这一授权仪式，确认国家权力的前提。但立约者的立约资格在此却是毋须授予的“自然身份”。这种以叙述历史起源的方式表述国家和文明社会逻辑起源的契约论，在罗尔斯的《正义论》里则是以逻辑预设的方式作了直截了当的表述。罗尔斯设计的“原初状态”，实际上即使是按照罗尔斯本人的正义原则来衡量，也是“正义”的“自然状态”。无论是在霍布斯、洛克、卢梭，还是在罗尔斯那里，由“自然状态”（对罗尔斯来说是“原初状态”）向文明社会，即由国家行使统治权的社会转换，“原初契约”所要解决的问题始终只是如何在一个更有利的条件下给原先的正义原则一种新的表达方式。而国家权力的诞生仅仅意味着原来由自权人个人分别行使的主权，现在以更有利于每个人的现实生活目标的方式委托给共同指定的代理人。这种契约论的“公共权力起源论”，实际上是西方文明建立其公共权力体制的历史进程的逻辑说明。由梭伦改革明确地建立起来的“雅典政制”（亚里士多德）取消了血缘权力体制在地域权力体制内部的合法性。个人从此再也不是血缘自然权力的一部分，转而成为独立参与公共权力誓约的立约人。雅典“公民”，雅典的“公共权力”，和雅典的“私有者阶级”一同诞生。以氏族自然血缘权力为基础的地域权力，这一氏族间的“公共权力”，终于以“普遍人格”的历史性诞生为逻辑起点和历史起点，转换成为真正的“公共权力”，即每个雅典公民有主权者身份，以“公民”自治为“公共权力”的逻辑前提。

而反观中国文化的公权或公道概念，却多来自于对专制制度的合理性论证。这个制度性规范必得与之“合”的“理”，即是遍布于中国历史典籍的“道”、“天理”等等至上的道理根据，亦即被普遍接受为“正当”的道理根据。从“失道”、“无道”、“有道”等等对制度规范制作者的这一中国式评论之中，可以看



到“道”作为制作某种历史事实的最高根据，一直在约束甚至宰制中国文化的权力运作体系。“道”即是“历史正义”，即是此种历史生活赖以确立的形上根据。某个具体的制度形式或统治事实，可以在不合于王朝根本体制的意义上被判为“失道”，从而因其合法性的消解而在事实领域内被取消。王朝根本体制的合法性，则有赖于历史生者在信仰层面上，与此一历史生活之“道”的誓约或普遍承诺。所以，“公共权力”本身在此已不能免于沦为一“物”的命运。“公共权力”作为对“物”安排的权力，显然只是安排“物”和与“物”相对的权力，因而它已不能不是以“物”的时空有限性为根据，受限于有限时空从而持有根本“物”性的一“物”。因此，“公共权力”在其得以“公共权力”的方式发挥效力之处，就是某种“物”的安排，和以“物”的方式实施安排的安排者，实际地存续于时空之处。于是，“公共权力”便只能是以某种方式独占的权力。其间惟一的区别是，“贤能”者的独占是可能达致“仁政”安排的“公天下”的独占，“不肖”者的独占则是“暴政”或“私天下”的独占。但“贤”与“不肖”的两端，却是这种历史无从摆脱的界限。“独占”本身作为原本的“暴政”在“贤能”者独占处所获得的“仁政”和“善政”的声誉，使有“道”或“公道”的安排这种视“天下”为一“物”的安排，在只能自视为“物”的“民”这里，获得了某种唯“物”的“形上”根据。这种不把“物”“作一物看”而把“人”“作一物看”的伪真的人格论或正义论，为中国文化引入了不能据以应对当世，而只能据以应对来世或无穷世的“普遍人格”。在世者仅在其不在此世之际，才是持有“普遍人格”的应世者。这种死者的人格论却在号称为生者提供了“人格”。中国文化的“平分”“公”“私”观，包纳了各家有关“公”、“私”、“人格”和“权利”的理论。但以“平分”和“自环”为界分的“公私”观的核心意义，则是“普遍人格”（公有人格）据以进入历史的主观根据的“物”化和与



之相应的“普遍个人权利”（公权）的“物”化。这种以“物”化“人”为人，以“物”为“权利”的“公”“私”观，作为中国文化的“正义论”和中国历史的逻辑前提，内在地质疑了“普遍人格”及其持有者，否定了“公民社会”出现的可能性，否定了“普遍个人权利”这一原本的“公权”，从而也在根本上否定了中国古代史上的“资本主义萌芽”。

中国文化的“公道论”与西方文化“公道论”的对立，不是“个人主义公道论”与“集体主义公道论”的对立；而西方思想界常常提到的“个人”与“社会”或“社群”的对立，也同样不是“个人”与“集体”的对立。把“个人”理解为原子，把“社会”或“集体”理解为原子集群的“个人主义”，尽管在西方思想史上一直是一个没有明言的学理前提，但至关重要是，这种原子论的“个人”、“社会”观仅仅是在把“个人”的逻辑规定性混同于历史规定性 or 把“个人”的历史起源混同于逻辑起源处有所混淆。这种“公道论”所解释的历史或者说这种历史已逻辑地预设的“公道论”，从未放弃把“个人”当作必然持有“普遍人格”的“个人”，当作“权利个人”。因此，如果说“社群主义”与“个人主义”在西方思想界的长期论战，是根源于双方共同持有关于“个人”的未曾清理的学理前提，那么，中国文化及其“公”“私”观所预设的所谓“集体主义”与西方“个人主义”的对立，则是两种“个人”观，或者说两种“普遍人格”论的对立，亦即两种“个人主义”的对立。^①

^① 参见蒋荣昌：《中国文化的公私观》，载《西南民族学院学报》，1998（4）。



六 西方思想家有关“恶” (私利)观念的评价

1. 关于“恶”(私利、私欲)在历史上的作用

“恶”，即私欲、私利，在历史上的作用，是西方历史学家和马克思、恩格斯都十分重视的理论问题。有学者对此进行了系统整理和评述。

维柯是在近代西方历史哲学上第一个较为系统地论述“恶”是历史发展动力的人。他认为人的本性是恶，正是人们对自己私利的追求构成了历史运动的动力。他在《新科学》中说：“人类由于受到腐化的本性都受制于自私欲和自爱的暴力。这种自私欲迫使他们把私人利益当作主要的向导，他们追求一切对自己有利的事物，而不追求任何对伙伴有利的事物，他们就不可能把自己的情欲控制或引导到公道的方面去。”^① 康德认为，人的最基本的秉性有两种，一种是利己主义或个人主义，一种是利他主义或集体主义；但人性的主导方面是前者，人的本性是恶的。正是恶的本性驱使人们为自己的私利而奋斗，并从而推动历史的进步。他在《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文中说：“个别的人，甚至整个的民族，很少想得到：当每一个人都根据自己的心意并且往往是彼此互相冲突地在追求自己的目标时，他们却不知不觉地是朝着他们自己所不认识的自然目标作为一个引导而前进着，是为了推进他而在努力着；而且这个自然的目标即使是为他们所认识，也对他们会是无足轻重

^① [意] 维柯：《新科学》，341页，北京，人民文学出版社，1995。



的。”^①所谓“自然的目标”表现为：先是使人的恶的本性激发起人的各种天赋，发掘出人的各种潜能，引发出人与人之间的对抗斗争。人们在饱尝了由恶的本性激发出来的盲目力量造成的痛苦以后，在经历了一系列的劫难、破坏、毁灭以后，才会清醒地意识到必须摆脱这种恶欲横流、尔虞我诈的野蛮状态，建立具有法律约束的文明社会——历史的最终目的是善，发展道路是通过恶而达到善。

黑格尔也充分肯定恶在历史发展中的作用。他认为，自由的精神是历史的实体性动力，而由人们的自私心产生的欲望和热情则是历史的现象的动力。他摒弃关于爱心、德性、仁义、情操之类的生活，认为个人兴趣和满足自私欲望的目的是一切行动的最有势力的源泉。列宁在《哲学笔记》中摘录了黑格尔《历史哲学》中下面一些论述：“人们遵循的是什么呢？主要就是‘利己主义’……‘没有激情，世界上任何伟大的事业都不会成功’”^②。黑格尔认为，个人是一个特殊的存在，他从事活动的力量来源于他的意志，而他的意志是与他自己的私欲紧密联系在一起，利己的欲望会激发起人的热情。他在《历史哲学》一书中说：“我现在所表示的‘热情’这个名词，意思是指从私人的利益、特殊的目的、或者简直可以说是利己的企图而产生的人类活动，——是人类全神贯注，以求这类目的的实现，人类为了这个目的，居然肯牺牲其他本身也可以成为目的的东西，或者简直可以说其他一切的东西。”^③恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中，曾引用黑格尔关于“恶”在历史发展中的作用的论述：“有人以为，当他说人本性是善的这句话时，是说出了一种很伟大的思想；但是他忘记了，

① [德] 康德：《历史理性批判文集》，2页，北京，商务印书馆，1990。

② 转引自《列宁全集》，中文2版，第55卷，270页，北京，人民出版社，1990。

③ [德] 黑格尔：《历史哲学》，62页，北京，三联书店，1956。



当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了一种更伟大得多的思想。”^①

恩格斯十分赞赏黑格尔这一思想。他指出：“在黑格尔那里，恶是历史发展的动力的表现形式。这里有双重意思，一方面，每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎，表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆，另一方面，自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆，关于这方面，例如封建制度的和资产阶级的历史就是一个独一无二的持续不断的证明。”^②

马克思 1853 年写了《不列颠在印度的统治》和《不列颠在印度的统治的未来结果》两篇文章。马克思当时认为，只要我们把目光从西方资产阶级文明的故乡转向殖民地的时候，资产阶级文明的极端伪善的野蛮性，就赤裸裸地呈现在我们面前。殖民主义者在自己的故乡还装出一副很有体面的样子，面一到殖民地它就毫不掩饰这种野蛮性了。他们极其残忍地屠杀东方人民，把这种屠杀当作乐趣，用东方人的身体发泄兽性，双手沾满东方人的鲜血。与此同时，马克思又透彻地论述了东方社会的原始性、野蛮性和落后性。他认为，从纯粹人的感情上来说，亲眼看到这种无数勤劳的宗法制的和平的社会组织崩溃、瓦解，被投入苦海，亲眼看到它们的成员丧失自己的古老形式的文明和祖传的谋生手段，是会感到非常悲伤的。但是，我们也不应忽视和忘记，这些田园风味的农村公社，不管看起来怎样无害于人，却始终是东方专制制度的牢固基础。它们使人的头脑局限在极小的范围内，成为迷信的驯服工具，成为传统规则的奴隶，表现不出任何伟大的创造精神。这种失掉尊严的、停滞的苟安的生活，这种消极的生活方式，在另一方面反

① 转引自《马克思恩格斯选集》，2版，第4卷，237页。

② 同上书，237页。



而产生了野蛮的、盲目的、放纵的破坏力量，甚至使残杀在印度斯坦成了宗教仪式。我们不应该忽视和忘记，这些小小的农村公社身上带着种姓划分和奴隶制度的标汇，它们使人屈服于环境，而不是把人提升为环境的主宰，它们把自动发展的社会状况变成了一成不变的由自然预定的命运，因而造成了野蛮的崇拜自然的迷信。在此，马克思对东方社会的分析采用了两种尺度：道义尺度和历史尺度。从前者看，殖民主义者对东方人民的残酷的掠夺和屠杀，马克思给予了严厉的谴责；而从后者衡量，他又肯定了西方殖民主义者对东方传统的、落后的社会结构的破坏，对东方社会的发展起了进步作用，欧洲对亚洲的掠夺必将也同样为亚洲的新生提供了契机。所以，在人类社会发展的—定阶段上，“恶”是历史发展的动力。

恩格斯也曾就历史上奴隶制度、俄国工业革命发表过“恶”是历史前进动力的论述。他指出：“只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能，从而使古代世界的繁荣，使希腊文化成为可能。没有奴隶制，就没有希腊国家，就没有希腊的艺术和科学；没有奴隶制，就没有罗马帝国。没有希腊文化和罗马帝国所奠定的基础，也就没有现代的欧洲。我们永远不应该忘记，我们的全部经济、政治和智力的发展，是以奴隶制既成为必要、同样又得到公认这种状况为前提的。在这个意义上，我们有理由说：没有古代的奴隶制，就没有现代的社会主义。”^①此外，就俄国资本主义，恩格斯说：“俄国是被资本主义大工业征服的最后一个国家，同时又是农民人口最多的国家，这种情况必然会使这种经济变革引起的动荡比任何其他地方都更强烈。由一个新的资产阶级土地占有者阶级代替大约50万地主和大约8000万农民的过程，只能通过可怕的痛苦和动荡来实现。但历史可以说是所有女神中最残酷的一个，她不仅在战争

^① 《马克思恩格斯选集》，2版，第3卷，524页，北京，人民出版社，1995。



中，而且在‘和平的’经济发展时期中，都是在堆积如山的尸体上驰驱她的凯旋车。而不幸的是，我们人类却如此愚蠢，如果不是在几乎无法忍受的痛苦逼迫之下，怎么也不能鼓起勇气去实现真正的进步。”^①这段话把“恶”在历史上的积极作用讲得淋漓尽致，非常透彻。^②

2. 对空想社会主义的再评价

莫尔、圣西门、傅立叶、欧文等空想社会主义思想家对私有制的谴责、批判，得到马克思、恩格斯的赞许和接受，成为马克思主义三个来源之一，后来发展为对社会主义观念的实践操作。

而马尔萨斯和哈耶克，则对空想社会主义的公私观完全予以否定。马尔萨斯认为，私有制条件下的不平等的社会状态，给善良行为提供了自然报酬，并广泛地、普遍地使每个人都希望在社会里往上升，而害怕沦落。这种社会形态无疑是最能发挥人的能力和智慧，并能最有利于人类品德的锻炼和改进。他预言，人类若实行公有制，不到30年，由于简单的人口原理，它就会毁灭。他认为，私有制能够激发人的进取精神，而公有制使人产生惰性，因此社会只能实行私有制。在当代资产阶级经济学家中，肯定私有制、否定公有制的最主要代表人物是奥地利经济学家哈耶克。他认为公有制能够产生三大弊端：一是公有财产的受托人会对人民实行管制。他说，如果所有的生产资料均归一个人掌握，无论在名义上是属于整个社会或属于独裁者，谁掌握了这个权力，谁就有权来管制我们。二是个人失去了择业自由，每个社会成员只能被束缚在别人给他安排好的工作上，像机器的零件（如螺丝钉）一样，无法改变。三是公有制是一个掌权者才能致富的社会，其他人不能问津。哈耶克

① 《马克思恩格斯选集》，2版，第4卷，724~725页。

② 参见赵家祥：《简论“恶”在历史发展中的作用》，载《江汉论坛》，2002（9）。



认为，公有制无法克服这三大弊端，因此，社会只能实行私有制而不能实行公有制。

空想社会主义者公有制的致命缺陷——对社会和经济的设计完全处于假说阶段，难以进入操作层面。（1）他们假定公有经济的领导人是没有任何个人私利的，是会一心为公的。但事实是，部分公有经济的领导人是有个人私利的，如果社会对其监督不力，这种个人私利就会变为一种腐败行为，就会严重地损害全体人民的利益，我国公有经济中出现的许多腐败现象，就是证明。（2）他们假定公有经济的计划者能够进行科学周密的计划，从而使经济发展井然有序，协调顺利。但事实是，公有经济计划者的理性是有限的，完全有可能因计划决策的失误，给公有经济造成损失。（3）他们假定在公有制经济下，劳动者会忘我劳动。这一假定在分配能够公平进行的条件下，毫无疑问是正确的。但在社会主义条件下，如果分配不公平，就会挫伤劳动者的积极性，就很难做到每个人都忘我劳动。（4）他们假定在公有制下，人们会把劳动当作生活的第一需要。但事实说明，在社会主义初级阶段，人的思想觉悟普遍还达不到这一水平，这就使某些社会成员产生了“搭便车”的行为，这就会影响到其他社会成员的积极性，从而降低公有经济的效率。（5）他们假定在公有经济中每个人是完全平等的，每个人都享有平等的权利。实际上，在公有经济中每个人在理论上确是平等的，但是作为受托人的管理者和经营者，一旦掌握了对公有财产的管理权和经营权，其权力和地位就可能超过凌驾于公有财产的委托人，造成事实上的不平等。如果这种管理权与经营权被不正当地加以运用，如果公有财产委托人找不到一种监督受托人的有效的办法，那么，公有财产的安全和公众的利益



就会受到侵害。^①

七 公私之辨的现代价值及意义

1. 自20世纪50年代至于今天，中国社会公私观主要经历了四次嬗变。

第一次：崇公灭私。从1949年的新民主主义的五种经济成分并存到1956年对农业、手工业和资本主义工商业改造的基本完成，人们从原来的私有观念中变得开始崇尚公，追求公。这一时期，农民和手工业者看到了合作化是实现其多增产、生活改善等目标的好办法，志愿加入高级社，走上集体化道路；私营企业中工人向往国营经济生活有保障等优越性，资本家向往国营企业效益好，分成多，从而要求公私合营。到1956年，全国农户的87.8%加入了以土地和耕畜、大型农具等主要生产资料作价归公为特征的高级社，91.7%的手工业者参加了手工业生产合作社，99%的私营工业户和82.2%的私营商业户分别纳入了公私合营或合作社的轨道，这样以按劳分配为原则的社会公有制度就基本确立，崇公灭私的社会观念也基本形成。

第二次：大公无私。从“八大”后的多种经济成分并存到人民公社化运动，实行单一的公有制经济。三大改造热潮过后，人们在追求“公”的同时，又感到“私”的一定数量的存在仍有必要。1956年9月，党的八大作出了以社会主义公有制经济为主体、个体经济为补充，允许个体经济和自由市场在一定范围存在的决定。八大后，全国城乡个体经济活跃起来。毛泽东等

^① 参见金平：《对空想社会主义公私观的再评价》，载《甘肃社会科学》，1998（6）。



中央领导人多次谈话说，个体经济虽然是国营经济的对立物，但因社会需要就发展起来了，要允许它由非法变成合法，应该允许开私营工厂、夫妻店，允许办私营大厂，华侨投资开厂或投资公司，20年、100年不没收。于是，社会上的“兴私”、“以私补公”思想观念就产生了。但人的认识并不遵循一条直线，时隔不久，毛泽东等中央领导人又认为公有化程度越高越能促进生产力的发展。于是把“一大二公”的人民公社看作是加速社会主义建设、过渡到共产主义的最好组织形式，并将发展成为未来共产主义的基层单位。1958年8月，中央北戴河会议通过了《关于在农村建立人民公社问题的决议》，1960年3月，又发出《关于城市人民公社问题的指示》，全国城乡人民公社化运动一哄而起。人民公社在所有制形式上追求公，城乡自由市场遭到关闭，一切经济归国营。这样，人们在思想上开始形成“公”就是社会主义、“私”就是资本主义的概念，因为社会主义的本质特征是生产资料公有，越“公”，就越接近社会主义，“公”的程度越高，就越革命、越进步。在各个方面开始追求纯粹的“大公”，在思想上要求完全革命化，在行为上要求普遍做到大公无私，于是，一切为“公”，便成为一种社会公德和人们自觉遵守的行为准则，“私”成为过街老鼠，人人喊打。

第三次：以公灭私。是从“文化大革命”时期公有化程度的再次升级，到十一届三中全会后允许私有经济在一定范围内存在和发展。“文化大革命”时期，不仅物质形式追求大公大纯，而且在思想上也不许人们考虑一点点个人利益。在“宁要社会主义的草，不要资本主义的苗”的舆论导向下，人们只要追求革命觉悟，而不应追求物质享受和社会富裕，因为“富则修”。因而，人们的公私观则变为了纯粹的“革命性”，干革命不敢想、更不敢讲个人利益，狠斗“私”字一闪念。说到底，人们追求的这种纯粹的“公”，实际上只不过是空头政治而已。结果导致国民经济几乎濒临崩溃边缘，人民生活苦不堪言。



第四次，为私正名。“文化大革命”结束后，人们开始认真反思。十一届三中全会后，国家进行经济体制改革，在坚持公有制经济的主体地位并使之进一步壮大的前提下，多种经济成分竞相发展，原来的单一公有制结构有很大改变。据统计，截至1993年底，全国登记的私营企业为23.8万户，注册资金680.3亿元，从业人员372.6万人。私营企业主中，既有为数众多的共产党员和共青团员，也有民主党派成员；既有县以上的人大代表、政协委员，也有共青团委员。这种经济结构的变化，使社会公私观念发生了多方位的嬗变，人们不再以“公”就是社会主义、“私”就是资本主义为标准去判断事物，不再追求纯粹的大公无私，而是凡事考虑个人利益，把个人利益和国家利益、集体利益的分配看作是正常的行为规范。即便是对党员、对群众进行教育的方式也不同于以前了，报告人所讲的内容大都要与听众的直接或间接利益联系起来。^①

2. 引入“公共领域”和“私人领域”范畴

有学者指出：从传统文化公私之辨的总趋势来看，公私之间明显存在着对抗和紧张。那么，问题的症结何在呢？从公私相对待的意义上说，公与私之间，确实存在着发生矛盾的可能性，如公共利益（公）和个人利益（私）有时不能兼得，在这种情形下，无论是选择公，还是选择私，都不能说是圆满的。但一般认为，选择公是明智的，因为个体的利益，与公共的利益相比，在量上要小得多，以牺牲个人的利益换来整体的利益，体现了一种道德精神。同时，还有一种特别的关系，容易使公私之间出现矛盾，这就是，公共利益和共同体事务，都是通过私的个人去完成的，社会群体也是由私的个体组合起来的，由于这种割不断的孪生关系，如果作为私的个体不能明确自己的角色关系，并在活动中约束自己，那么，私的个人，就会产生

^① 参见刘洪英：《论建国后社会公私观的嬗变》，载《史学月刊》，1995（2）。



一种私的行为，从而影响到公共事务和公共利益。公私在不少方面，是可以作为一种各自相对独立的领域而分别对待的。在这一点上，可以引入“公共领域”和“私人领域”的范畴加以说明。所谓“公共领域”，主要是指公共的事物、公共的空间以及与此相关的一系列制度和规范，如社会组织、国家、政府、法律等，都属于公共领域。所谓“私人领域”，主要是指个人本身及其所拥有的东西和活动空间，如个人的财产、婚姻、家庭、隐私以及人际关系等，这些都属于私人的领域。虽然这两个领域根本上是不能完全分开的，如私人领域的存在及其自主性，要通过公共的法律形式加以保证，但是，二者确可以在一个相对的意义之上，具有各自的独立性和自主性，谁也不对谁总是或一贯拥有优先权。换言之，由于公共领域和私人领域，分别是两个不同的领域，就像井水和河水的关系一样，二者并不一定绝对对立冲突，可以共依共存。^①

3. 提倡公私之间良性互动

王中江先生指出：我们过去过分强调整体主义的“公”。这种从“公”出发的文化现象看似公正，其实它最不利于公共领域利益的保护。在忽视、损害私人领域的同时，也是对公共领域的一种间接摧残。所以，将公共领域与私人领域调谐到一个有机的良性互动位置，是一个迫在眉睫的问题。所谓的良性互动就是指公共领域能实现对私人领域（如个人拥有的东西、价值、家庭、财产、私人关系等）的保障，同时，“私人领域”也不侵害“公共领域”。我们认为，一味地强调一切为公，一切归公，就会形成恶性循环的结局。历史的事实表明，无论是以公为本位还是以私为本位，结果都是两损两伤。这就要求我们建立良好的互动。通过这个良好互动，我们一方面拥有一个健全的“私人领域”，同时又能保证“公共领域”体系。^②

^{①②} 参见王中江：《中国哲学中的公私之辨》，载《中州学刊》，1995（6）。



4. “零和博弈”与公私观念

所谓“零和博弈”，就是你多得一点我就少得一点，财富总量得失相抵为零，即零和。而市场经济原则上可以让所有的人在公平的竞争中实现共同富裕。市场经济是从“私”出发的，市场经济的基础是个人的自利，私人可以在市场经济的规则中为经济的发展发挥最大的主动性。但是另一方面，在经济上，“意外后果的法则”借助于无形之手的机制把私益变成美德；在政治领域则通过民主制度把个人利益与奉公的义务统一起来，而不是要求以后者来否定前者。

长期以来占主导地位的公私观念一直把兴公灭私看作是国家富强的秘诀。于是，“私”被彻底逐出了政治经济制度、社会生活乃至语言文字。但其结果不是使得中国人更加崇公，反而更加重私；不是使中国变得更加富强，反而使中国更加步履蹒跚，并迫使中国走上了市场经济的改革道路。市场经济的出现彻底改变了传统的自然经济和计划经济下的公私观念。市场经济完全承认个人追求“私利”的权利，它不要求牺牲任何人的利益，它改变了财富的零和博弈。传统的尊公灭私的公私观之所以注定行不通，就在于公与私的关系不是势不两立的。公私也不是二元平等的，而是以私为依托的。两者不是谁消灭谁的问题，而是相互协调的问题。既然每个人都对自己的生存承担了不可取代的责任，他就有权利为自己的生存谋取必要的利益。公的重要，不在于抹杀私人利益及取缔属于私人事务的领域，而是在于它能代表众人之私，实现众人之私。背离众人之私的“公益”只能是一己之私。故公来自私，私是公的本位。应当承认，公私之间会存在某种冲突，甚至是剧烈的冲突。即便如此，对公主要的威胁是集团的自私，不是普通个人的自私。

那么，怎样划分公与私的界线呢？对每个人来讲，“私”包括个人自由和私人领域。个人自由又包括人身自由和经济自由。经济自由即追求财富、创造财富的自由，也就是谋利的自由。



而私人领域由私人自主支配的空间构成，它的存在不仅仅是要为个人追求其正当的利益造就一个受保护的空間，而且也是为培养美德提供了最基本的条件。而私要实现利益追求，每个公民的私人利益的共同交叉部分就形成了公共领域。它是为了实现私而出現的，它是私的派生。公的确像黄金一样可贵，但私却像粮食一样必不可少。黄金之所以可贵，就在于它在必要时能换来大量的粮食。公之所以有价值，就在于它能服务于众人的利益。公益要么作为私利之和，要么作为实现少数人之私利的工具。公益的立足点在于公私利害之一致，为公即所以为私，为私亦势须为公。否则为公就要废私，为私不免害公，最后公私两亡。前苏联国家很强大，但每个公民却很贫穷，所以整个国家很空虚。

在政治领域，传统政治哲学认为，好的体制拥有献身于公共利益的统治者，而坏体制则造就以权谋私的统治者。现代政治哲学认为，一个好的体制具有适当的制度化机制，既能满足、又能控制那些自私的人们，而坏的体制则无法做到这一点。“私人领域”是人生中最重要、最宝贵的价值得以实现的领域，在纯粹的私人领域，公共权力不应插足。公共权力要受到公民私人的监督，否则公就会有悖于私。促进公共利益往往是政府扩大其权利和规模所援引的理由。公民个人利益的保障则必然要求对公共权力加以必要的、有效的限制。可见，对“私”的承认是现代宪政民主所不可或缺的价值前提。苏格兰启蒙思想认为，现代意义上的好人是那些知道如何关心自己的人，对自己的利益和行动负责的人。他通过合法途径对个人利益的竭力追求，将通过复杂的市场交换机制最终归于社会的共同财富。追逐自利需要的是勤劳、诚实及正直的个人道德，当然，也不排除出现欺诈等恶德。正当追求自利所带来的公益绝对大于牺牲自利所带来的公益。市场经济向人们提供从事伟大事业的机会而无需其本



人是个伟大的人。^①

结 语

研究公私观念，有着很强的现实意义。生产资料的公私所有制问题，一直是社会主义国家立国的核心问题。新中国成立后的第一部宪法确立了五种经济成份并存、分工协作、各得其所的基本经济方针。但是，仅仅过了几年，公私经济成份之间“谁战胜谁”的对立思想占据了主导地位，很快形成了“一大二公三纯”的单一公有制结构。1949—1954年是历史上多种经济成份并存、共同发展的时期；1979年后，中国又走向各种经济成份并存的状态。从新中国建立之初到现在，中国的所有制结构走了一条“之”字路。1978年，中国国民生产总值不过364亿元，2002年为1万亿元，24年，增长了近30倍；1978年，国有经济的比重占90%左右，而2002年不过为40%左右，24年，减少了一倍多。在1998年北戴河会议上，中央决定：在3年左右时间内，国有经济的比重由50%减少到25%。据世界银行统计，公有经济的比重，在发达国家占5%，美国仅占3%，发展中国家为15%~20%。据中国共产党第十六次全国代表大会新闻发布会披露：13年来，国企由10余万减少为4余万，而利润却由740亿增加到2370亿；私营企业将享受国有企业同样的待遇。又据《今晚报》报道，天津每天产生27家私企。^②可见，改革开放的脚步，是随着公有经济比例缩小，私营经济发

① 参见刘军宁：《私隐与公开：启蒙思想中的公与私》，载 www.chinesenewsweek.com，多维周刊总第36期。

② 参见魏雅华：《明天，你会是百万富翁吗？》，载《今晚报》，2002-11-11。



展壮大而前进的。急剧变化的现实，迫切需要理论界作出相应的解释。今天，随着社会主义市场经济的深入，多学科、多维度、多层面地研究公私观念，势必会成为人文社会科学研究新的学术增长点。以上就公私观念研究作一粗略综述，因笔者视野和水平的双重限制，疏漏和错误在所难免，望学界同仁予以指正、补充。

(本文作者刘畅，南开大学中国社会史研究中心
副研究员。天津 300071)